Die Bedeutung der neutestamentlichen Eschatologie für die neuere protestantische Theologie

Ein Versuch zur Klärung des Problems der Eschatologie und zu einem neuen Verständnis ihres eigentlichen Anliegens

Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
der evangelisch-theologischen Fakultät
der Universität Bern
eingereicht von

FRITZ BURI
Pfarrer in Täuffelen

1934

Die Bedeutung der neutestamentlichen Eschatologie für die neuere protestantische Theologie

Ein Versuch zur Klärung des Problems der Eschatologie und zu einem neuen Verständnis ihres eigentlichen Anliegens

Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
der evangelisch-theologischen Fakultät
der Universität Bern
eingereicht von

FRITZ BURI
Pfarrer in Täuffelen

1934

Die ev.-theol. Fakultät genehmigt auf Antrag des Herrn Prof. Lic. Werner die vorliegende Dissertation, ohne damit zu den darin ausgesprochenen Anschauungen Stellung zu nehmen.

Bern, den 20. Juli 1934.

Der Dekan:
Prof. D. Michaelis.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Buchdruckerei Feldegg A. G., Zürich

INHALT

I. Die Wendung zur Eschatologie . . . . . 1—20

1. Die traditionelle Behandlung der Eschatologie als Abschluß des dogmatischen Systems 1
2. Die Entdeckung der eschatologischen Bestimmtheit der neutestamentlichen Gedankenwelt durch die historische Forschung 8
3. Die „eschatologische Theologie" der Nachkriegszeit . 12
4. Die gegenwärtige dogmatische Lage 16

II. Das Problem der ausgebliebenen Parusie . 21—54

5. Die geschichtliche Naherwartung des Endes im neuen Testament 21
6. Die Ausschaltung der Naherwartung des Endes in der Theologie 29
7. Die überzeitliche Nähe des Endes in der dialektischen Theologie 39
8. Das Ausbleiben der Parusie als Grund der Enteschatologisierung 50

III. Eschatologie als Glaubenshoffnung . . . . 55—80

9. Die Begründung der Eschatologie im Glauben . . . 55
10. Die Verwendung der Schrift 64
11. Glaube und Erkennen 71
12. Die enteschatologisierte Eschatologie 77

IV. Die verschiedenen eschatologischen Konstruktionen und ihre Probleme . . . . . 81—112

13. Die diesseitige Vollendung und der Uebergang der Zeit in die Ewigkeit 81
14. Die Verlegung der Vollendung in ein Jenseits und die Kluft zwischen individueller und universaler Eschatologie 92
15. Die permanente Krisis von Zeit und Ewigkeit und die dialektische Auflösung des neutestamentlichen Heilsgeschehens 103

V. Der letzte Grund aller Eschatologie . . . . 113—134
16. Der Wille zur Lebensvollendung als der wesentliche Inhalt der Eschatologie 113
17. Der Gegensatz von Wollen und Erkennen 120
18. Eschatologie als Lösung des Konflikts 126
VI. Eschatologie und Ethik . . . . . 135—158
19. Die ethische Eschatologie des neuen Testaments . . . 135
20. Die pessimistische Kulturindifferenz der neutestamentlichen Eschatologie 141
21. Die Lähmung der Ethik durch die enteschatologisierte Eschatologie 147
VII. Die Wahrheit der ethischen Eschatologie des neuen Testaments . . . . . 159—172
22. Die zeitgeschichtliche Bedingtheit der eschatologischen Aussagen des neuen Testaments 159
23. Der eschatologische Wille nach Lebensvollendung in dem Vorstellungsmaterial unserer Zeit 166
Anmerkungen . . . . . 173—186
Literatur . . . . . 187—191

I. Die Wendung zur Eschatologie.

1. Kapitel.

Die traditionelle Behandlung der Eschatologie als Abschluß des dogmatischen Systems.

Nach Aufbau und Einteilung verglichen sehen die Gesamtdarstellungen des christlichen Lehrgehalts sehr verschieden aus. Je nach dem leitenden Gesichtspunkt, nach welchem bei der Darstellung verfahren wird, bietet das systematische Lehrgebäude einen andern Aufriß dar. Aber so verschieden auch die leitenden Gesichtspunkte und demzufolge auch die Anordnungen der dogmatischen Systeme sind — in einem Punkte pflegt unter ihnen doch eine allgemeine Uebereinstimmung zu herrschen, darin nämlich, daß die Behandlung des eschatologischen Lehrstückes am Schluß kommt. Diese traditionsgemäße Behandlung des eschatologischen Lehrstückes am Schlusse der Dogmatik hat ihren Grund darin, daß die Eschatologie als die Lehre von der Vollendung allgemein zugleich auch als vollendender Abschluß des dogmatischen Systems Verwendung finden kann. Ein dogmatisches System stellt einen geordneten Zusammenhang von als gültig erfaßten Wahrheiten über Gott, Mensch und Welt dar. Was in den mannigfaltigen Beziehungen dieser drei Größen, deren möglichst umfassende Darstellung den Stoff der Dogmatik bildet, auf Grund des bestehenden Weltzustandes an der Offenbarung Gottes wie am Schicksal des Einzelnen und der Gesamtheit noch unklar, unvollendet, rätselhaft bleibt, das findet in der Eschatologie seine Klärung, Vollendung und endgültige Lösung. «In der Lehre von den letzten Dingen wird die Gemeinschaft zwischen Gott und Menschheit als vollendete, also die Idee unserer Religion, das christliche Prinzip rein dargestellt»[1]). Diese letzte Beseitigung aller den jetzigen Christenstand noch störenden Unstimmigkeiten gehört zum Wesen des Systems. Das Sy-

stem als der höchste Ausdruck des allesumfassenden menschlichen Geistes verlangt nach dieser letzten Ausmerzung aller Disharmonien.

Je nach der Begründung und Gestaltung des christlichen Gott-Mensch-Weltverhältnisses ist der Rest der noch im eschatologischen Schlußkapitel in Harmonie aufzulösenden Dissonanzen an Gewicht und Umfang ein verschieden großer oder kleiner. Gottes erlösendes Wirken innerhalb dieser Weltgestalt und der daraus sich ergebende Zustand des einzelnen Menschen wie des Weltganzen kann so gefaßt sein, daß der endzeitlichen Vollendung nur die Bedeutung übrig bleibt, die Möglichkeit für die ungehemmte Weiterentwicklung der schon innerhalb der jetzigen Weltgestalt angelegten Vollendung zu gewährleisten, oder aber es können wichtigste, grundlegende Veränderungen für das Individuum wie für das Universum auch erst als eschatologische Geschehnisse in Aussicht gestellt werden. Es kann aber auch die individuelle und die universale Eschatologie jede für sich genommen auf Grund des gesamten Systems eine verschiedene Ausgestaltung erfahren, so daß neben einer vollentwickelten individuellen Eschatologie eine rudimentäre universale Eschatologie steht — und umgekehrt. In diesen Dosierungsmöglichkeiten in Sachen Eschatologie legt die systematische protestantische Theologie eine plasmaähnliche Vielgestaltigkeit an den Tag. Eine Gemeinsamkeit ist nur darin zu entdecken, daß kein System ganz ohne eschatologische Gedanken auskommen kann. Denn alle haben sich schließlich mit einer Weltgestalt zu befassen, zu der Not, Sünde, Tod wesensmäßig gehören, Tatsachen, die von keinem christlichen System ohne Schwierigkeiten verarbeitet werden können, sondern nur in der mit einem neuen Weltzustand rechnenden Eschatologie aufgelöst und so dem System einverleibt werden können.

Diese Feststellungen über die Bedeutung des eschatologischen Lehrstückes als abschließende Vollendung des dogmatischen Systems gelten ganz allgemein von allen christlichen dogmatischen Systemversuchen, in Sonderheit aber ergeben sie sich auch aus den Gesamtdarstellungen der Dogmatik in der nach-Ritschlschen protestantischen Theologie, die im engeren Sinne den Gegenstand unserer Untersuchung bilden soll.

Diese im Vorhergehenden geschilderte Verursachung und daraus folgende Zweckbestimmung der Eschatologie als abschließende Vollendung des Systems hat die Dogmatik, soweit sie sich in ihrer Ausgestaltung durch den Systembegriff bestimmen läßt, gemeinsam mit der Philosophie[2]), der weltanschaulichen Dichtung[3]) und den politischen Soziallehren[4]). Nun aber besteht für die christliche Dogmatik infolge ihrer notwendigen Schriftbezogenheit noch eine weitere besondere Veranlassung zur Aufnahme eines Lehrstückes von den letzten Dingen und eine weitere besondere daraus resultierende Aufgabe desselben. Als christliche Dogmatik hat sie sich in ihrer Systembildung über das Gott-Mensch-Weltverhältnis notwendigerweise mit den in den ältesten Quellen und Urkunden der christlichen Religion enthaltenen, Gott, Mensch und Welt betreffenden Vorstellungen und Begriffen auseinanderzusetzen. Nun sind aber schon von jeher eine Reihe wichtiger biblischer, speziell neutestamentlicher Vorstellungen und Begriffe über das Gott-Mensch-Weltverhältnis als eschatologisch erkannt worden. Man hat immer gewußt, daß nach der Schrift wichtige auf die Vollendung des Menschen und der Welt bezügliche Geschehnisse eschatologischer Art sind und hat in Verfolgung dieser Erkenntnis die wichtigsten unter ihnen: «Wiederkunft Christi», «Auferstehung», «Gericht», «ewiges Leben» und die damit zusammenhängenden Probleme als «letzte Dinge» ins dogmatische System aufgenommen[5]). Das sind im wesentlichen auch in der nach-Ritschlschen systematischen Theologie die biblischen Begriffe, die den Gegenstand der traditionsmäßigen Behandlung des eschatologischen Lehrstückes bilden.

Es sind also zwei Ursachen zu nennen, welche die traditionsgemäße Behandlung des eschatologischen Lehrstückes als vollendenden Abschluß des dogmatischen Systems zur Folge haben: Erstens die vom Wesen des Systems geforderte Aufhebung aller Widersprüche in einer Eschatologie, zweitens die durch die Bezugnahme auf die Schrift, besonders das neue Testament notwendige Einordnung der als eschatologisch erkannten neutestamentlichen Vorstellungen und Begriffe ins System. Aus dem Zusammenfallen dieser beiden Ursachen im eschatologischen Lehrstück des Systems resultiert eine weitere wichtige Tatsache

in der traditionellen Behandlung der Eschatologie, nämlich die Verwendung der neutestamentlichen letzten Dinge als Vorstellungen und Begriffe für die Darstellung der abschließenden Vollendung des Systems. Was liegt näher als eine solche Verwendung! Das System verlangt nach einer Vollendung, und zwar nach einer Vollendung, die nicht innerhalb dieses Weltbestandes liegen kann — und das neue Testament bietet eine solche das Ganze wie alles Einzelne umfassende überweltliche Vollendung dar, eine Vorstellungswelt, die man schon infolge der christlichen Schriftbezogenheit zu berücksichtigen hat. Damit erscheint die Verwendung der neutestamentlichen eschatologischen Begriffe zur Darstellung der durch das System geforderten abschließenden Vollendung als gegeben. Für die Darstellung der individuellen Vollendung finden die Begriffe und Vorstellungen «Auferstehung» und «ewiges Leben» Verwendung, für die Darstellung der universalen Vollendung «neue Welt» und «Reich Gottes»[6]).

Inwiefern eine der beiden Komponenten der traditionellen Gestaltung des eschatologischen Lehrstückes, die Vollendung des Systems oder die neutestamentliche Eschatologie bei einzelnen Dogmatikern von ausschlaggebender Bedeutung ist, läßt sich nicht immer leicht sagen. Je nach der mehr spekulativen oder mehr biblizistischen Begründung des Systems wird das eine oder das andere Motiv mehr im Vordergrund stehen. Der spekulativ vorgehende Dogmatiker läßt sich mehr vom Interesse am befriedigenden Abschluß des Systems leiten, der biblizistisch orientierte mehr von dem Bestande der neutestamentlichen Eschatologie. Tatsächlich handelt es sich immer um ein Mehr-oder-weniger. Der biblizistische Dogmatiker ist dadurch, daß er es unternimmt ein System aufzubauen, genötigt auf das Wesen des Systems zu achten, während der spekulative Dogmatiker seinerseits dadurch, daß er eine christliche Dogmatik schreibt, nicht anders kann, als darin die in den ältesten Urkunden des Christentums bezeugten eschatologischen Vorstellungen, mit welchen ihn eine lange und an eschatologischen Versuchen reichhaltige Tradition verbindet, zu berücksichtigen.

Aus der dargestellten Methode in der Behandlung der letzten Dinge ergibt sich nun auch die traditionsmäßige Gestaltung des eschatologischen Lehrstückes und seine Bedeutung im Gan-

zen des Systems. Die Gestaltung kann durch die Ineinssetzung von nach Art und Herkunft verschiedener Dinge keine einheitliche sein. Durch die Verwendung der neutestamentlichen Eschatologie als abschließende Vollendung des Systems werden die neutestamentlichen letzten Dinge in einen Zusammenhang gebracht, in den sie sich nur durch weitgehende Beschneidung und Zurechtlegung einordnen lassen. Da sie einem ohne Bezugnahme auf sie entworfenen System als abschließende Vollendung dienen müssen, besteht der Hauptinhalt des eschatologischen Lehrstücks gewöhnlich darin, die eschatologischen Vorstellungen und Begriffe zu diesem Dienst zuzubereiten — eine Arbeit, die je nach Anlage des Systems und Auffassung der neutestamentlichen letzten Dinge große Geschicklichkeit in der Systematisierung artfremder und auch untereinander sich vielfach widersprechender Anschauungen erfordert. So kommt es zu dem Eindruck, den Martin Rade trefflich wiedergibt, wenn er urteilt: «Es fröstelt einen, wenn man diese Paragraphen liest. Man müßte im Tiefsten erschüttert werden — oder aufjauchzen über dem, was man da erfährt; keines von beidem wird einem vergönnt. Eine hilflose Gelehrsamkeit findet sich in einer gar nicht mehr urchristlich-eschatologisch gestimmten Zeit mit dem Bibelbuchstaben und dem Dogma ab»[7]). Rade meint dies freilich in Bezug auf die «orthodoxe und neuorthodoxe Behandlung der letzten Dinge». Tatsächlich aber trifft dieses Urteil ebensosehr auf Rades eigene eschatologischen Ausführungen in seiner Glaubenslehre zu — trotz dem poetischen Schwung seiner Sprache — wie überhaupt auf die gesamte nach-Ritschlsche systematische Theologie, soweit sie an der traditionellen Behandlungsart festhält. Nirgends kann man des Gefühls einer diesen Dingen gegenüber «hilflosen Gelehrsamkeit» loswerden.

Dieser Eindruck der Hilflosigkeit wird noch verstärkt durch die Konstatierung, daß das eschatologische Lehrstück, trotzdem ihm die Aufgabe zukommt das System zu vollenden, inhaltlich betrachtet vielfach unorganisch in — oder besser gesagt: neben dem Ganzen steht. Es ist Paul Althaus, der neuerdings mit Nachdruck auf diesen Mangel hinweist, wenn er den theologischen Systemen Uneinheitlichkeit vorwirft, indem «das eschatologische Lehrstück nach andern Methoden entworfen»[8]) sei als die übrigen, zum mindesten sich an diesem Punkte «me-

thodische Unsicherheit»[9]) zu verraten pflege. Die methodische Unsicherheit hat ihren Grund darin, daß im eschatologischen Lehrstück plötzlich Dinge zur Sprache kommen, von denen vorher nicht die Rede war, und die sich sehr schwer mit dem uneschatologisch entworfenen System in Einklang bringen lassen, da die notwendigen Anknüpfungspunkte fehlen. So gelangt man meist zu einer mehr oder weniger im System begründeten Dogmatisierung einiger als eschatologisch aufgefaßter neutestamentlicher Vorstellungen und Begriffe. Natürlich kann ein derartiges Unternehmen sich nicht von dem Vorwurfe Karl Barths freihalten, die Eschatologie sei «ein Versuch, nachdem über alles mögliche andere geredet ist, nun auch noch etwas über Tod, Jenseits und Weltvollendung vorzubringen»[10]).

Ebensowenig kann sich die traditionelle Behandlung des eschatologischen Lehrstückes vor dem anderen, von der nämlichen Seite kommenden Spottwort rechtfertigen, «ein harmloses ‚eschatologisches' Kapitelchen am Ende der Dogmatik»[11]) zu sein. Schon äußerlich der Seitenzahl nach betrachtet, nimmt sich die Eschatologie als ein unbedeutendes Anhängsel der Dogmatik aus, wenn sie z. B. in Lüdemanns zweibändiger Dogmatik auf knapp elf Seiten als «Schluß»[12]) erledigt wird. Daß dieser Mangel an Extensität durch Intensität, wie Georg Hoffmann im Blick auf Heims u. a. «Eschatologie der ‚Spannungslösung'» meint, werde eingeholt werden können, ist nicht wahrscheinlich[13]). Auch in Tröltschs Dogmatikdiktaten hat die rudimentäre Darstellung der Eschatologie ihren Grund kaum allein in dem «bevorstehenden Semesterschluß»[14]), sondern auch hier gilt, was H. E. Weber in einem Bonmot für diese ganze traditionelle Art der Behandlung der Eschatologie ausspricht: «Das Lehrstück von den letzten Dingen war ein letztes»[15]). Die Theologie brauchte es an keiner andern als an letzter Stelle — trotz gelegentlicher stärkerer Betonung der Eschatologie z. B. bei H. Schmidt, der einen «regulativen Gebrauch der Eschatologie» fordert[16]) und bei M. Kähler, welcher in der Eschatologie nicht nur einen «tröstenden Anhang zum Glaubensbekenntnis», sondern «ein bedingendes Stück all seines (des «biblischen Christen») Glaubens und seiner Glaubensauswirkung» sehen will[17]). Dieser letzte Teil der dogmatischen Systeme der nach-Ritschlschen Theologie konnte keinen großen Raum einnehmen, da einerseits die Ten-

denz bestand, die Lösung der Konflikte im dargestellten Gott-Mensch-Welt-Zusammenhang nach Möglichkeit innerhalb dieser Weltgestalt zu finden, was mit dem monistisch optimistischen Zug in der Geisteshaltung dieser ganzen Periode, sowie der seit Schleiermacher herrschenden Erfahrungstheologie zusammenhängt, und weil anderseits die als eschatologisch aufgefaßten Bestandteile des neuen Testaments von nur geringem Umfange waren. So war die Eschatologie notwendig zu einem Schattendasein verurteilt.

Auf den letztberührten Punkt muß noch kurz eingegangen werden, weil sich von hier aus die Wendung in der Eschatologie vollzogen hat. Wie bereits erwähnt, bediente sich der Dogmatiker nur einer Auswahl von neutestamentlichen Vorstellungen und Begriffen zur Darstellung der abschließenden Vollendung seines Systems. Parusie, Auferstehung, Gericht, ewiges Leben haben ihren Platz ausschließlich im eschatologischen Lehrstück und werden vorher nicht ins System eingeführt. Anderseits aber haben alle übrigen neutestamentlichen Vorstellungen kein Heimatrecht im eschatologischen Lehrstück, sondern werden in der Anthropologie, Christologie, Soteriologie, oder in der Ethik erschöpfend behandelt. Der dünne Faden, der diese Gebiete des Systems mit der Eschatologie verbindet, besteht nur in der abschließenden Vollendung der in ihnen noch nach einer letzten Lösung und Verklärung verlangenden Punkte. Eine andere Verbindung der — mit Hilfe der als eschatologisch aufgefaßten neutestamentlichen Begriffe dargestellten — Eschatologie mit den übrigen — in Verbindung mit den als nichteschatologisch gefaßten Anschauungen des neuen Testaments ausgeführten — Gebieten des Systems besteht nicht. Dieser Tatbestand der partikularen Verwendung des neuen Testaments in der Eschatologie und der Isolierung der als eschatologisch gefaßten Begriffe des neuen Testaments von der im übrigen als uneschatologisch verstandenen Begriffswelt des neuen Testaments ist besonders zu beachten, weil hier die Unhaltbarkeit der ganzen traditionellen Behandlung des eschatologischen Lehrstückes zuerst an den Tag trat, und demzufolge von hier aus die Wendung zur Eschatologie in der Gegenwart einsetzte. Der Ruhm dieser folgenreichen Entdeckung gehört der historischen Forschung.

2. Kapitel.

Die Entdeckung der eschatologischen Bestimmtheit der neutestamentlichen Gedankenwelt durch die historische Forschung.

Die im vorigen Kapitel dargestellte traditionelle Behandlung des eschatologischen Lehrstückes in der systematischen Theologie hat zwei Voraussetzungen, die erfüllt sein müssen, wenn diese Behandlung durchführbar sein soll. Die erste besteht in der Ueberzeugung, daß es möglich sei, die als gültig erfaßten Aussagen über das Gott-Mensch-Weltverhältnis in einen den Systemwillen befriedigenden geordneten Zusammenhang zu bringen. Die zweite besteht in der Ueberzeugung, daß die neutestamentliche Eschatologie geeignet sei, das zum vollendenden Abschluß des Systems nötige Begriffs- und Vorstellungsmaterial zu liefern. Beide Voraussetzungen sind in der gegenwärtigen Situation für die protestantische Dogmatik zerbrochen. Wir reden in diesem Kapitel zunächst von dem Wegfall der zweiten Voraussetzung. Durch seine unumgängliche Bezugnahme auf die Schrift steht ein christlich-theologisches System in einem Zusammenhang gegenseitiger Beeinflussung mit der exegetischen Bibelwissenschaft. Für die protestantische Dogmatik ist diese Bezugnahme auf die Schrift besonders seit dem Aufkommen der modernen historisch-kritischen Exegese Grund tiefgreifender Umgestaltungen geworden. Das wichtigste Problem aber, das von da aus der Dogmatik gestellt worden ist, besteht für die Gegenwart ohne Zweifel in der eschatologischen Frage. Denn was muß das für eine Dogmatik bedeuten, die unter Verwendung einiger als eschatologisch aufgefaßter neutestamentlicher Begriffe meinte, ihr System zur abschließenden Vollendung bringen zu können, wenn ihr nun als Resultat der historischen Forschung folgende Auskunft geboten wird: «Wenn überhaupt von gesicherten Resultaten der geschichtlichen Bibelforschung gesprochen werden kann, dann ist unter den wenigen Erkenntnissen, die auf diesen Titel Anspruch erheben können, die vornehmste die, daß das ganze neutestamentliche Denken eschatologisch, endgeschichtlich orientiert sei»[18]). Mit dieser Ansicht

steht Emil Brunner heute nicht etwa allein da, sondern sie wird von den Vertretern der verschiedensten dogmatischen Richtungen approbiert: Martin Dibelius «versucht, den Endglauben, das Bewußtsein von der Nähe des Reiches als den zeugenden Grund aufzuzeigen, dem alle Aeußerungen Jesu in Rede und Tat entstammen»[19]). H. E. Weber sagt: «die Wahrhaftigkeit historischen Forschens entdeckte neu den eschatologischen Grundzug»[20]).

Die Forscher, denen wir diese Entdeckung der völligen eschatologischen Bestimmtheit der neutestamentlichen Gedankenwelt verdanken, sind Joh. Weiß und Albert Schweitzer. Zwar zeigt gerade Albert Schweitzer in seiner glänzend geschriebenen und genial erfaßten «Geschichte der Leben-Jesu-Forschung», wie die Lösung der «konsequenten Eschatologie» negativ auch in dem Mißlingen aller früheren Lösungsversuche des Problems enthalten ist, und somit der Fortschritt in der neueren Zeit nur in der Zusammenarbeit mit den früheren Forschergenerationen möglich war, indem sich die Forschung als ein immer neues Ausprobieren verschiedener Hypothesen erweist, bis schließlich die vollständige Einkreisung des Problems möglich wird und seine einzig mögliche Lösung in Erscheinung tritt. Aber es sind doch in erster Linie die Untersuchungen Albert Schweitzers und seines Vorgängers Joh. Weiß, die in der Debatte über die neutestamentliche Eschatologie bahnbrechend gewirkt haben.

Die für unseren Gegenstand wichtigen Resultate dieser Forschung sind, auf einen allgemeinen Ausdruck gebracht, kurz folgende: Die neutestamentliche Gedanken- und Vorstellungswelt stellt durch ihre Bezogenheit auf einen Mittelpunkt ein bei aller Verschiedenartigkeit im Einzelnen doch einheitliches Ganzes dar, so daß die einzelnen darin vorkommenden Gedanken und Vorstellungen nur innerhalb dieses Ganzen, in ihrer Bezogenheit auf den Mittelpunkt ihren wirklichen Sinn und ihre wahre Bedeutung haben. Dieser Mittelpunkt, um den sich alles lagert und von dem aus alles erst Leben und Tiefe empfängt, besteht in einer ganz bestimmt modifizierten Gestalt der spätjüdisch-apokalyptischen Eschatologie.

Die Herausarbeitung dieser eschatologischen Bestimmtheit der neutestamentlichen Gedankenwelt durch die historische For-

schung bedeutet eine gewaltige Wahrheitstat, deren Kühnheit und Ausmaß man erst im Blick auf die Wirkungen, die sie hatte, und auf den Widerspruch, den sie wachrief, richtig einschätzen kann. Ist einmal die durchgehende Orientierung aller neutestamentlichen Anschauungen an der Eschatologie erkannt, dann geht es natürlich nicht mehr an, einige Begriffe als «letzte Dinge» daraus herauszureißen und sie gesondert von den übrigen im eschatologischen Lehrstück zu behandeln, während man die Großzahl der neutestamentlichen Vorstellungen uneschatologisch glaubt verwenden zu können. Nicht nur ein paar «letzte Dinge» haben Heimatrecht in der Eschatologie, sondern die gesamte neutestamentliche Begriffs- und Vorstellungswelt besteht aus lauter letzten Dingen. Die Seligpreisungen und ethischen Anweisungen der Bergpredigt, die Reichsgottesgleichnisse, die Heilungs- und Wundertaten, das Sündenvergeben, Jüngerberufung und Aussendung, Passionsgeschichte, Sakramente, Kreuzestod, paulinische abrogatio legis und Rechtfertigungslehre, der Ekklesiabegriff sind ebensosehr eschatologisch bestimmte Vorstellungen wie die traditionellen «letzten Dinge» Wiederkunft, Auferstehung, Gericht, ewiges Leben.

Was bedeutet das für eine Umwälzung in der Stoffverteilung, wenn man noch an der traditionellen Einteilung festhalten will! Was bleibt da noch an biblischem Begriffs- und Vorstellungsmaterial zur Verwendung in den dem eschatologischen Anhang vorangehenden Hauptabschnitten des Systems übrig? Nichts. Und für den eschatologischen Abschluß des Systems? Alles. Aber was soll man mit diesem Haufen von letzten Dingen im System anfangen? Man braucht ja nur ein paar, um mit ihrer Hilfe noch einige Schönheitsfehler des Systems zu beseitigen. Und nun bietet sich das ganze neue Testament zu diesem Dienst an, während man in Verlegenheit ist, die nötigen neutestamentlichen Hilfskräfte für die eigentliche Dogmatik aufzutreiben. Vom traditionellen System aus betrachtet, ist dieser Wechsel eine krankhafte Anomalie.

Aber erst recht prekär wird die Angelegenheit für den Systematiker in dem Augenblick, wo er über das Wesen dieser spätjüdisch-apokalyptischen Eschatologie, die das Grundgefüge der neutestamentlichen Eschatologie bildet, ins Klare kommt. Wie soll er diese, durch die spätjüdische Apokalyptik bestimmten An-

schauungen und Begriffe als krönenden Abschluß seines Systems verwenden, das ohne Rücksicht auf sie entworfen ist und zu dessen Inhalt sie in jeder Beziehung im Widerspruch stehen? Was sich bei der Verwendung der traditionellen «letzten Dinge» noch einigermaßen beheben ließ, das steht jetzt als unüberwindliche Schranke da: die Bindung an eine ganz andere, dem System grundfremde Vorstellungswelt. Die theologischen Systeme der nach-Ritschlschen Periode, speziell die aus der Ritschlschen Schule stammenden haben alle einen entsprechend der allgemeinen Geistesrichtung dieser Zeit aktiven, weltbejahenden und -gestaltenden, monistischen Charakter. Kann man sich einen größeren Gegensatz dazu denken, als den schroffen Dualismus des neuen Testaments mit seiner pessimistischen und eigentümlich passiven Einstellung zur Welt?

So wird das durch die historische Forschung rein eschatologisch verstandene neue Testament in einer ganz und gar nichteschatologisch gestimmten Zeit zu einem Fremdling, den man scheel ansieht und dem man nach Möglichkeit ausweicht.

Besteht jedoch noch die Absicht, ein christliches, speziell ein protestantisches System zu bieten, so kann man die Schrift nicht links liegen lassen, sondern muß sich grundlegend auf sie beziehen. Will das System aber außerdem noch zeitgemäß sein, d. h. der allgemeinen Geisteshaltung seiner Zeit getreu sein, um darin eine führende Stellung einnehmen zu können, so bleibt kein anderer Ausweg übrig, als diese durch die konsequente Eschatologie hervorgerufene Störung des Systems dadurch zu beheben, daß man die Resultate dieser Forschung einfach nicht anerkennt, um so weiterhin in der traditionellen Behandlung des eschatologischen Lehrstückes verharren zu können. Diese Nichtanerkennung braucht gar nicht in Form einer direkten, begründeten Ablehnung vor sich zu gehen, sie ergibt sich viel bequemer und deshalb auch viel häufiger aus der einfachen Nichtbeachtung neuer Resultate der historischen Forschung. Diesem Schicksal des Totgeschwiegenwerdens — wenigstens auf systematischem Gebiet — ist infolgedessen Albert Schweitzers konsequente Eschatologie fast erlegen. Wo findet sich in der zeitgenössischen systematischen Literatur eine wirklich der Sache entsprechende Auseinandersetzung mit Schweitzers Thesen, wie

er sie in den Schlußabschnitten der «Geschichte der Leben-Jesu-Forschung» und neuerdings in der «Mystik des Apostels Paulus» formuliert hat?

Theoretisch war die zweite Voraussetzung zur Verwendung der neutestamentlichen Eschatologie als abschließende Vollendung des dogmatischen Systems durch die historische Forschung wohl in Frage gestellt, aber ihre faktische Beseitigung zu bewirken, hatte die Historie nicht die Kraft in sich. Der Durchbruch mußte von einer andern Seite her mit elementarerer Wucht erfolgen als es von der theoretisierenden Wissenschaft her der Fall sein konnte. Das geschah im Erlebnis des Weltschicksals beim Zusammenbruch der Kultur durch den Weltkrieg.

3. Kapitel.

Die «eschatologische Theologie» der Nachkriegszeit.

Durch die Katastrophe des Krieges und der Nachkriegszeit ist die Geistesverfassung der mittelbar oder unmittelbar an diesem Erleben teilnehmenden Menschen tiefgreifend verändert worden. Der vor dem Kriege herrschende idealistische Kultur- und Fortschrittsglaube brach unter der furchtbaren Enthüllung und Entfesselung der Problematik des Kulturlebens durch die Weltkatastrophe des Krieges zusammen. «Die schwere Entwicklung unseres Schicksals in der Nachkriegszeit mit den erschütternden Katastrophen, die alle Wissensgebiete traf, warf die früheren weltanschaulichen Stützen der Theologie zur Seite»[23]). Der optimistisch weltbejahende, aktivistisch weltgestaltende Zukunftsglaube machte einer am Sinn des Daseins verzweifelnden, kulturmüden, pessimistischen Resignation Platz. Auf allen Gebieten des Geisteslebens ist dieser Wandel festzustellen. In der Philosophie und in der Dogmatik wirkt sich dieser durch das wirkliche Geschehen erzwungene Weltanschauungswechsel in der Erschütterung aller Grundlagen aus. Es geht heute in der Diskussion der systematischen Theologie um Grundlegendes, nicht um irgendwelche nebensächlichen Streitfragen. Wie einst das Erdbeben von Lissabon die optimistische Weltanschauung

des Rationalismus in Frage gestellt hat, so sind heute unsere philosophischen und dogmatischen Systeme durch das immer noch fortgrollende Erdbeben des Weltkrieges in ihrer Existenz bedroht. Als gültig erfaßte Aussagen über Gott, Mensch und Welt zu einem in sich geschlossenen, den Systemwillen befriedigenden Ganzen zu vereinigen, dürfte heute unter dem frischen und unausweichlichen Eindruck der Sinnwidrigkeit des Weltgeschehens ungleich schwerer fallen als in der optimistisch gestimmten Vorkriegszeit. Das Weltbild hat durch das Erleben des Krieges und seiner Folgeerscheinungen furchtbare Tiefe und Rätselhaftigkeit bekommen. Jetzt kann man die dem System zuwiderlaufenden Unstimmigkeiten nicht mehr bloß anhangsweise durch ein paar Andeutungen und Ausblicke erledigen, sondern jetzt stellen diese Schwierigkeiten die Möglichkeit des Systems überhaupt in Frage. Die Unlösbarkeiten tauchen jetzt nicht erst am Schluß des Systems auf, sondern an seinem Ansatzpunkt schon erhebt sich der erste Zweifel, in der Philosophie die erkenntnistheoretische Frage, in der Theologie das Offenbarungsproblem. Schon hier bei der Frage nach dem rechtmäßigen Reden des Menschen über Gott kommt man jetzt nicht ohne eschatologische Möglichkeiten aus[24]). Schon die Offenbarung wird zu einem eschatologischen Geschehnis. Und damit wird überhaupt die ganze Theologie eschatologisch orientiert. In der sog. dialektischen Theologie Karl Barths, Emil Brunners, Eduard Thurneysens, Friedrich Gogartens entwickelt sich nach dem Kriege eine ausdrücklich «eschatologische Theologie» (vergl. den Titel der Zeitschrift dieser Richtung: «Zwischen den Zeiten»), die wenigstens ursprünglich nichts von einem System wissen wollte und auch heute noch den traditionellen Systembegriff für die christliche Dogmatik ablehnt[25]).

Was der Erkenntnis der historischen Forschung von der ausschließlich eschatologischen Bestimmtheit der neutestamentlichen Gedankenwelt den Weg in die dogmatischen Systeme hinein versperrte, das war einerseits die Tatsache gewesen, daß man entsprechend der auf Diesseitsgestaltung und -Vollendung gerichteten Zeitstimmung ein uneschatologisches neues Testament brauchte, resp. das neue Testament aus dieser Geisteshaltung heraus uneschatologisch verstand, und anderseits die Tat-

sache, daß die systematische Theologie, mit der von der historischen Forschung herausgearbeiteten, durch die spätjüdisch-apokalyptische Weltanschauung bestimmten neutestamentlichen Eschatologie in ihrem Lehrstück von den «letzten Dingen» nichts anzufangen wußte, ja daß diese neutestamentliche Eschatologie überhaupt dem ganzen System gefährlich war und deshalb nicht zur Auswirkung kommen durfte.

Das Erleben des Krieges wirkte hier wie ein mit elementarer Naturgewalt alle künstlich aufgerichteten Dämme wegreissender Bergbach. «Das erste Viertel des 20. Jahrhunderts hat uns einen ungeheuren Einbruch von Eschatologie in das Allgemeinbewußtsein gebracht»[26]). Der Zusammenbruch unseres Kultursystems im Weltkrieg und seine verheerenden Folgeerscheinungen bedeuteten für die dem neutestamentlichen Weltpessimismus mit Unverständnis gegenüberstehenden philosophischen und theologischen Systeme ein unwiderlegliches und unüberhörbares Nein der Wirklichkeit. Die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung konnte man beiseitestellen, aber die Wirklichkeit verschaffte sich selber Gehör. «Der Aufstieg der Menschheit dem Reich Gottes entgegen, gedacht als Wanderung zu höheren und immer höheren Stufen, diesen Gedanken denken wir heute nicht mehr. Wenigstens wenn wir klug geworden sind»[27]). Der Krieg hat bei uns einen Glauben zerstört, der bisher bei sehr vielen Menschen die Hoffnung auf ein ewiges Leben ersetzt hatte. Ich meine den Glauben an den Fortschritt der Menschheit, an den Aufstieg der Weltentwicklung»[28]). Aus dieser Geisteshaltung ergibt sich sofort eine ganz neue Einstellung gegenüber dem von der konsequenten Eschatologie entworfenen Bilde der neutestamentlichen Eschatologie[29]). Man findet jetzt dort nicht nur verwandte Lage und Stimmung. «Man liest das neue Testament mit Heimatgefühl eschatologisch»[30]). Man findet im pessimistischen Dualismus der neutestamentlichen Eschatologie auch die Mittel zum Verständnis des dem Systemwillen hohnsprechenden erlebten gegenwärtigen Chaos. Und damit wird die Eschatologie aus einem lang vernachlässigten Anhang «Kern und Sinn des Ganzen»[31]). Nach dem Zusammenbruch des idealistischen Kultur- und Fortschrittsglaubens im Kriege «stehen wir in einer ausgesprochenen Gegenbewegung gegen die fortschreitende ‚Ent-

eschatologisierung' (A. Schweitzer) des Christentums»[32]). Carl Stange verweist in diesem Zusammenhange auch mit Recht auf die Abgrenzungen des Christentums gegen den Idealismus (Lütgert, Hirsch)[33]). Karl Barth kann jetzt mit aller Bestimmtheit die Behauptung aufstellen, die noch vor zwei Jahrzehnten in der systematischen Theologie auf vollständiges Unverständnis gestoßen wäre: «Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun»[34]), und kann dabei heute weithin auf Zustimmung rechnen.

Freilich werden auch noch heute Dogmatiken und Glaubenslehren herausgegeben in neuen Auflagen (Th. Häring, J. Kaftan, O. Kirn, Schlatter), oder solche, deren Ausarbeitung früheren Jahren angehört (E. Tröltsch, W. Herrmann, H. H. Wendt, R. Seeberg, H. Lüdemann, Wobbermin, Carl Stange) und die deshalb Dokumente einer vergangenen Zeit sind, oder sogar spezielle Abhandlungen über die Eschatologie (Koepp[35]), C. Stange[36]), Fr. Traub[37]), Th. Traub[38])), in denen nichts von der neuen Luft zu spüren ist, und von denen deshalb das Urteil gilt, welches Emil Brunner in seinem Schleiermacher-Buch in der Ueberschrift eines Abschnittes über Schleiermachers Geschichtsphilosophie ausgesprochen hat: «das eschatologische Loch»[39]). Nur aus dieser etwas nach Antiquariat riechenden Atmosphäre heraus ist die Meinung möglich, die eschatologische Theologie einfach mit der Bemerkung «Nachkriegserscheinung» abtun zu können. Mit dieser Bezeichnung wird heute eine theologische Bewegung nicht abgetan, sondern ein Kritiker, der so urteilt, spricht sich damit selber das Urteil, das Urteil nämlich «nicht klug» zu sein, wie Thurneysen sagt, nicht gemerkt zu haben, was die Stunde schlägt und an der Wirklichkeit vorbeizureden. Der große Erfolg der dialektischen Theologie beruht darauf, daß sie wirklich aus unserer Not herausgewachsen ist und sich durch unsere Not etwas über unsere Wirklichkeit hat sagen lassen, was ein Systematiker immer bedenken muß, was aber in Zeiten wie den sieben fetten Jahren leicht vergessen werden kann: daß unser Dasein von einer solchen Problematik ist, daß unsere Rechnung darüber nie glatt aufgeht.

Wenn wir deshalb von einer eschatologischen Theologie der

Nachkriegszeit reden, so geschieht das nicht, um diese Theologie durch den Hinweis auf ihre Entstehung aus einer ganz bestimmten historischen Situation, nämlich der allgemeinen Krisenstimmung der Kriegs- und Nachkriegszeit zu diskreditieren, sondern um darauf hinzuweisen, daß diese «Theologie der Krise», wie sie sich selber genannt hat, aus dem Erleben unserer Zeit herausgeboren ist und dadurch einen neuen Zugang zum eschatologischen Evangelium gefunden hat. Ueber die nähere Auffassung und Zurgeltungbringung der neutestamentlichen Eschatologie durch die dialektische Theologie werden wir gleich im nächsten Kapitel kritische Erwägungen anzustellen haben.

4. Kapitel.

Die gegenwärtige dogmatische Lage.

Ist einmal der eschatologische Fragenkomplex aufgerollt, wie es in der Gegenwart dadurch der Fall ist, daß die aus dem Zeiterleben hervorgegangene eschatologische Theologie der Erkenntnis der historischen Forschung von der eschatologischen Bestimmtheit der neutestamentlichen Gedankenwelt in der systematischen Theologie Gehör verschafft hat, so ist dadurch der systematischen Theologie ein Problem gestellt, das um seines Inhaltes willen sofort ins Zentrum der theologischen Debatte rückt. Aus zwei Gründen: Einmal weil es sich hier um ein Gebiet handelt, von dem Paul Althaus richtig bemerkt hat: «In der Eschatologie laufen die Fäden der ganzen systematischen Theologie zusammen. Der Eschatologe muß fast alle seine theologischen Geheimnisse verraten: sein Verständnis der Geschichte, sein Schriftprinzip, seine Christologie, den Sünden- und Rechtfertigungsgedanken, die Lehre vom Gesetz und Evangelium, ja den Begriff von Theologie als Glaubenserkennen überhaupt»[40]). Schon Biedermann hat deshalb treffend geurteilt: «Man solle jede Dogmatik von hinten herein lesen, in ihrer Eschatologie trete ihr innerster Charakter am klarsten heraus»[41]). Zum Andern aber, weil es sich hier um Dinge handelt, die schon an sich letzte tiefste Fragen enthalten, über die absolut

Klarheit geschaffen werden muß und um die, gerade weil es sich hinsichtlich ihrer praktischen Bedeutung um Herzstücke des einfachen Christenglaubens handelt, die Debatte am hitzigsten, aber deswegen leider auch am unsachlichsten geführt zu werden pflegt.

Diese zentrale Stellung des eschatologischen Problems in der gegenwärtigen theologischen Diskussion drängt sich heute jedem Beobachter auf. Aber ebenso sicher ergibt sich ihm schon aus einem flüchtigen Ueberblick die andere Feststellung, daß in der gegenwärtigen Behandlung der im Mittelpunkt der dogmatischen Erörterungen stehenden letzten Dinge eine verworrene Vielgestaltigkeit und ein durch mangelnde Begriffsklärung unfruchtbares Nebeneinanderherreden herrscht. Georg Hoffmann braucht deshalb in seiner Beschreibung der gegenwärtigen theologischen Lage in Bezug auf das Problem der letzten Dinge mit Recht das Bild von einer «bunten Musterkarte»[42]). Es ist so wie Martin Rade sagt: «Eine Lehre von der Hoffnung, die gilt, scheint es nicht zu geben. Wenn irgendwo, so macht sich hier ein Jeder seine Glaubenslehre selbst»[43]).

Der Grund zu dieser nicht sehr erfreulichen dogmatischen Lage der Gegenwart betr. die Behandlung der Eschatologie liegt in der Art und Weise beschlossen, in der es zu dieser Schilderhebung der letzten Dinge gekommen ist. Die Wendung zur Eschatologie in der neuesten Entwicklung der protestantischen Theologie hat, wie in den beiden vorhergehenden Kapiteln festgestellt worden ist, zwei ganz verschiedene Ursachen: Erstens, die durch die historische Forschung wissenschaftlich objektiv festgestellte Tatsache der völligen eschatologischen Bestimmtheit der neutestamentlichen Gedankenwelt — die wissenschaftliche Objektivität dieser Erkenntnis wird gestützt durch die Tatsache, daß sie zu einer Zeit gemacht wurde, in der man innerlich gar kein Verhältnis zu dieser Sachlage hatte, so daß dadurch der Inhalt des neuen Testamentes dieser Zeit zunächst fremd und unbrauchbar zu werden drohte; zweitens, die durch das schicksalsmäßig veränderte Welterleben erzeugte unmittelbare Nachempfindung der im eschatologisch verstandenen neuen Testament herrschenden Grundstimmung und das daraus folgende Sich-hingezogenfühlen zu dieser Art der Weltauffassung. Die

subjektiv bedingte «existentielle» Art dieser Komponente im Unterschied zur ersten objektiv wissenschaftlichen, zeigt sich gerade darin, daß erst nach dem Erlebnis des Kulturzusammenbruchs im Weltkrieg die Behauptung des eschatologischen Grundcharakters des neuen Testaments sich in der systematischen Theologie Gehör verschaffen konnte, obgleich die Möglichkeit zu ihrer Berücksichtigung schon ein bis zwei Jahrzehnte früher vorhanden gewesen wäre, da ja die betreffenden Resultate schon lange vor dem Kriege bereit lagen, aber bis dahin von der Dogmatik in die Ecke gestellt worden waren. Diese aus zwei verschiedenen Ursachen — die aber gerade in ihrer Verschiedenartigkeit einander unterstützten und erst in ihrem Zusammentreffen die volle Durchschlagskraft erreichten — resultierende und darum verschlungene Wege führende Genesis der modernen Erörterung der eschatologischen Frage muß man im Auge haben, um die auf diesem Gebiete der theologischen Debatte herrschende Vielgestaltigkeit und Verworrenheit zu begreifen und überhaupt etwas zu einer Vereinheitlichung und Klärung derselben beitragen zu können.

Denn Vereinheitlichung und Klärung der theologischen Debatte über die letzten Dinge ist dringend notwendig, weil die beschriebene Situation sich dahin auswirkt, daß die verschiedenen theologischen Richtungen nicht nur nebeneinander vorbei, sondern auch am neuen Testament vorbei zu reden Gefahr laufen. Die heute unüberbrückbar scheinenden Gegensätze in den speziell das eschatologische Problem betreffenden theologischen Positionen beruhen nicht zum geringen Teil auf dem durch die aufgezeigte Genesis der modernen intensiven theologischen Erörterungen der Eschatologie bedingten Gegensatz von historischer und existentieller Betrachtungsweise dieser Frage. Am schärfsten, aber gerade deswegen auch am klarsten und eindrücklichsten ist dieser Gegensatz formuliert worden von Emil Brunner im «Mittler»[44]), vergl. dazu auch die Einleitung zu Bultmanns Jesus-Buch[45]).

Die größere Gefahr liegt aber offensichtlich darin, daß die neuere eschatologische Literatur überhaupt am neuen Testament vorbei redet, indem sie entweder an der traditionellen Behandlung der letzten Dinge festhält und — in diesem Beharren

durch die eschatologische Theologie gestört — um sich behaupten zu können, die neutestamentliche Eschatologie abzuschwächen versucht, oder aber indem sie als aus dem Erleben der Problematik unseres Daseins herausgeborene eschatologische Theologie aus dieser modernen Problematik heraus Probleme ins neue Testament hineinexegesiert — es gibt dafür eine besondere Methode: das sog. pneumatische Schriftverständnis — die einem historisch verstandenen neuen Testament völlig fern liegen, und nun aus dieser pneumatisch verstandenen neutestamentlichen Eschatologie Lösungen für unsere gegenwärtige als problematisch empfundene Daseinslage zu erhalten meint. Die erste Art besteht in einer Mißachtung der richtigen Erkenntnisse der historischen Forschung von der durchgehends eschatologischen Bezogenheit der neutestamentlichen Gedankenwelt und der ebenso richtigen Erkenntnis von der Problematik unseres Daseins, die sich nicht in das Schema eines Systems alten Musters hineinzwingen läßt. Die zweite Art aber führt zu einer aus moderner Krisenstimmung hervorgehenden Vergewaltigung des Inhalts des neuen Testaments, die eine Herabziehung der neutestamentlichen Eschatologie in unsere Problematik hinein zur Folge hat und so die neutestamentliche Eschatologie der Kräfte beraubt, welche sie zur wirklichen Lösung unserer Krise in sich trägt. Ueber diese zweite Art, wie sie z. B. in Karl Barths Römerbriefkommentar vorliegt, urteilt Martin Werner, «daß die Bedeutung Jesu als des Christus sich darauf beschränkt, Typus zu sein der Spezies ‚Mensch' nach System Karl Barth, Typus des in der ‚Problematik des Daseins' steckenden und aus ihr zu erlösenden Menschen»[46]).

Daraus ergibt sich als Aufgabe für eine neue Untersuchung der eschatologischen Frage, wie sie im Vorliegenden unternommen wird, allen Abschwächungs- und Umdeutungsversuchen der neutestamentlichen Eschatologie gegenüber diese in ihrer unverfälschten Gestalt, wie sie von der historischen Forschung in der «konsequenten Eschatologie» herausgearbeitet worden ist, in ihrer Bedeutung, die sie für die Gestaltung einer modernen protestantischen Dogmatik hat, darzustellen. Der Unfug, der in der gegenwärtigen systematischen Theologie mit der neutestamentlichen Eschatologie getrieben wird und die Art und

Weise, wie die in ihr enthaltenen Mittel zur Behebung der Krise, in die wir nicht zum geringen Teil durch die Mißachtung der in der neutestamentlichen Eschatologie lebenden Wahrheit hineingeraten sind, immer noch weiter unter dem Vorwand besonderer Tiefe des Verständnisses des neuen Testaments preisgegeben werden, läßt eine solche Arbeit zum mindesten als nicht ganz unzeitgemäß erscheinen. Ihre Ausführung geschieht in der bestimmten Ueberzeugung, daß nur aus einem völligen Ernstmachen auch in der systematischen Theologie mit der von der historischen Forschung gewonnenen Einsicht in die durchgängige eschatologische Bestimmtheit der gesamten neutestamentlichen Gedankenwelt heraus uns sowohl ein Verständnis für unsere gegenwärtige theologische Lage als auch die einzige Möglichkeit in der wirklichen Problematik unseres Daseins nicht untergehen zu müssen, erwachsen kann.

II. Das Problem der ausgebliebenen Parusie.

5. Kapitel.

Die geschichtliche Naherwartung des Endes im neuen Testament.

Während die historisch-kritische Erforschung der Schrift zur Auflösung der durch das Dogma von der Kanonizität behaupteten Zusammengehörigkeit der verschiedenen Schriften des alten und neuen Testaments führte, erwuchs aus dieser kritisch-negativen Arbeit zugleich ein neues positives Verständnis für die tatsächliche Wesenseinheit der biblischen Schriften, indem sich dabei der geschichtliche Grundcharakter als das Gemeinsame an den verschiedenen in der Bibel dokumentierten Religionsstufen und -Formen ergab. Die biblische Religion ist ihrem Wesen nach etwas Geschichtliches. Das in ihr dargestellte Verhältnis Gottes zu seinem Volk und in einer späteren Entwicklungsstufe zur ganzen Welt gründet sich in einer geschichtlichen Offenbarungstat und vollzieht sich weiter in Taten Gottes in der Geschichte. Dieser geschichtliche Charakter wird besonders eindrücklich im Vergleich zu dem geschichtslosen Wesen der mystischen religiösen und philosophischen Gott-Welt-Verhältnisse in den Religionssystemen des fernen Ostens wie in den philosophischen Spekulationen des deutschen Idealismus[47]).

Schon in ihrem Ursprung ist die Religion Israels eine geschichtliche Religion. Israel entstand als politisches und religiöses Subjekt durch die als Tat Jahves gedeutete Befreiung aus Aegypten. Zugleich mit seiner geschichtlichen Existenz empfing es seine Religion. Der Gedanke an die wunderbare Errettung durch Jahves mächtigen Arm ließ das Bewußtsein in Israel entstehen, Gottes auserwähltes Volk zu sein. Die Bundschließung am Sinai bestätigte dies. Durch die Besitzergreifung von Kanaan und die zu seiner Eroberung notwendigen Kriege wurde das Verhältnis von Religion und Geschichte noch enger.

Denn Jahve gibt seinem Volk das Land, und die Schlachten werden als Jahves Schlachten am Tag Jahves, an dem Jahve selber für sein Volk mächtig streitet, geschlagen. Auch das Königtum ist eine sakrale Institution ,denn der König ist der «Maschiach», der Gesalbte Jahves. Durch die Welteroberungspolitik der Assyrer, Babylonier und Chaldäer und die dadurch besonders im Exil erfahrene Horizonterweiterung wird Jahve zum Gott der ganzen Welt. Der Gedanke der Weltgeschichte ist zum ersten Mal von den großen Propheten Israels gedacht worden[48]).

Wenn schon die neuere alttestamentliche Forschung[49]) gezeigt hat, daß die Berichte über die genannten Fakta vielfach deutlich in dem Vorstellungsgehalt und den Ausdrucksformen altorientalischer Mythologie und Eschatologie geprägt sind, so handelt es sich dabei doch um den Reflex wirklicher geschichtlicher Taten und Möglichkeiten, die nur in der Erzählungsform den Stil des Mythos übernahmen. Die Geschichte, mit der in der israelitischen Religion gerechnet wird, ist trotz eschatologischer Ausdrucksweise ursprünglich wirkliche Geschichte. Das Volk Jahves ist ursprünglich das wirkliche, augenblicklich existierende Volk Israel. Sein Maschiach ist ursprünglich ein wirklicher Davidide. Der Tag Jahves ist ursprünglich ein wirklicher Tag und die Schlacht Jahves eine wirkliche Schlacht.

Man kann das Verhältnis von Geschichte und Eschatologie im alten Testament folgendermaßen formulieren: Es gibt im alten Testament Stellen, die trotz ihrer ausgesprochen eschatologischen Färbung nicht eschatologische Ereignisse meinen, sondern Reflex wirklicher geschichtlicher Erinnerungen oder Erwartungen sind, und es gibt Stellen, in denen die eschatologischen termini technici nicht mehr bloß von außen übernommene literarische Ausdrucksformen sind, sondern die Sache selber bedeuten, in denen also die Geschichte zur Eschatologie geworden ist. Die Wellhausensche Schule hat diesen Wechsel von Geschichte und Eschatologie in die spätere nachexilische Zeit verlegt, indem sie die Ursache für die Entstehung der eschatologischen Hoffnung in der Unmöglichkeit geschichtlicher Wirksamkeit sah, während die neuere religionsgeschichtliche Schule (Gunkel, Greßmann) die Entstehung der Eschatologie schon in der früheren Königszeit nachzuweisen sucht, unter dem Hinweis,

daß nur in dieser Glanzzeit derart zuversichtliche Aussagen über Volk und Königtum möglich waren. Beide Hypothesen enthalten Richtiges und Falsches: Die Annahme der religionsgeschichtlichen Schule betr. die Entstehung der Eschatologie in der früheren Königszeit ist richtig, soweit sie die Datierung der äusseren Uebernahme der eschatologischen Vorstellungen aus dem altorientalischen Mythenschatz meint. Wie aber in dieser geschichtlichen Glanzzeit auch ein inneres Verhältnis zur Eschatologie bestanden haben soll, vermag sie nicht klar zu machen. Dafür gibt die alte Wellhausensche Schule die einleuchtendere Erklärung für das Aufkommen der Eschatologie, wenn sie die Eschatologie aus der Verzweiflung an der wirklichen Geschichte ableitet. Im Augenblick der Geschichtstäuschung wird aus dem bloß äußerlichen stilistischen Verhältnis zu den eschatologischen Begriffen ein innerliches sachliches, indem die in der Wirklichkeit enttäuschte Hoffnung in eine Ueberwirklichkeit projiziert wird, wobei die vorher aus bloßer Nachahmung fremder Literaturgattungen zur Schilderung geschichtlicher Ereignisse verwendeten eschatologischen termini technici jetzt durch ihre mythologische Form zu der einzigen adaequaten Ausdrucksmöglichkeit für die gemeinte Ueberwirklichkeit werden. Auch darin, daß die Wellhausensche Schule den Eintritt dieser die Eschatologie hervorrufenden Geschichtstäuschung in die exilische und nachexilische Geschichtsperiode verlegt, hat sie zum großen Teil richtig geurteilt. Denn tatsächlich ist die Exilierung dasjenige Ereignis, welches Israel, dadurch daß es ihm Land, Königtum und Staatswesen, die Grundlagen seines geschichtlichen Eigendaseins raubt, nicht nur als Volk aus der Geschichte ausstreicht, sondern ihm dadurch auch die Möglichkeit seiner im ursprünglichen Sinn geschichtlichen Religion nimmt, und es so zwingt, aus der Geschichtserwartung Endgeschichte werden zu lassen. Nur gab es solche, die Ursache zur Eschatologisierung der Geschichtserwartung bildende Geschichtstäuschungen nicht erst in der exilischen und nachexilischen Zeit, wie die Wellhausensche Schule meinte, sondern praktisch zu jeder Zeit. Letzteres wird ganz bestimmt für die Entstehung der Messiasidee als der Transzendierung der enttäuschten geschichtlichen Königserwartungen mit Hilfe der aus der eschatologischen Vorstellungswelt stammenden Idee vom Maschiach Jahve gelten[50]).

Auf jeden Fall ist mit dieser Ableitung der israelitisch-jüdischen Eschatologie aus der Geschichtstäuschung der geschichtliche Charakter der biblischen Religion auch in dieser, wie in der daraus durch vermehrte Geschichtstäuschung und entsprechende Ausgestaltung des vorhandenen und Uebernahme von neuem eschatologischem Gedankengut hervorgegangenen spätjüdischen Apokalyptik gewahrt. Das Verhältnis von Religion und Geschichte bleibt auch jetzt das gleiche, wie es im geschichtlichen Ursprung der israelitischen Religion begründet war, nur daß die vom Dogma erhoffte Geschichte jetzt eben, durch den Verlauf der Dinge gezwungen, die natürlichen Maße der wirklichen Geschichte gesprengt und endgeschichtliche Formen angenommen hat. Aber genau gleich wie beim Auszug aus Aegypten ist der Blick auch im Spätjudentum auf Gottes Taten gerichtet. Von ihnen erwartet man alles, freilich jetzt nicht mehr in den natürlichen Maßen dieser Weltform, sondern in übernatürlich-eschatologischen, aber doch in geschichtlich wirksamer Weise, eben als Endgeschichte. Der alte schlechte Aeon wird abgelöst von dem neuen guten Aeon. Gott bewirkt den Aeonenwechsel durch seinen Maschiach. Aus dem irdischen mit dem heiligen Salboel gesalbten König ist der David redivivus oder gar der auf den Wolken des Himmels erscheinende Danielsche Menschensohn geworden. Der Tag Jahves, einst eine wirkliche Schlacht von natürlich-geschichtlichem Ausmaß, hat sich zur komplizierten kosmischen Geschichtskatastrophe der Aeonenwende verwandelt. Das Ganze stellt ein gewaltiges mehraktiges farben- und formenreiches, die natürlichen Maße sprengendes Drama dar, das aber, eben weil es ein Drama mit bestimmten Ort- und Zeitangaben ist und aus geschichtlichen Maßen sich entwickelt hat, geschichtlichen Charakter trägt.

Dieses mit den Rahmen wirklicher Geschichte sprengenden Faktoren rechnende Geschichtsdrama herrscht auch im Dogma des neuen Testaments. Jesus und Paulus, wie die ganze Urgemeinde leben in den Vorstellungen der spätjüdischen apokalyptischen Eschatologie. Die Einzelheiten in der Ausbildung des Dramas, die Differenzen und Systematisierungsversuche bei den verschiedenen Apokalyptikern und ihre verschiedene Beeinflussung der neutestamentlichen Anschauungen brauchen uns hier

nicht näher zu beschäftigen[51]). Nur zwei miteinander eng zusammenhängende Punkte müssen besonders erwähnt werden: die Naherwartung des Endes im neuen Testament und das messianische Selbstbewußtsein Jesu.

Da der Tag Jahves ursprünglich als ein wirklicher geschichtlicher Schlachttag ein bestimmtes Datum hat, so ist auch das durch Eschatologisierung daraus entstandene «Ende» der Apokalyptik zeitlich fixierbar. Ein besonderes Merkmal apokalyptischer Literatur ist ja gerade die immer neu durchgeführte Errechnung des Termins des Endes. Je unerträglicher die zur Eschatologisierung führende Geschichtstäuschung empfunden wird, je brennender die Frage nach der Erlösungsstunde für den Apokalyptiker wird, desto mehr gewinnt die Datierung des Endes an Nähe und Genauigkeit. Die Not lehrt das Ende als unmittelbar bevorstehend berechnen und erwarten. So ist auch das neue Testament von einer ungeheuren Glut eschatologischer Erwartung des nahen Endes erfüllt. «Das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen»[52]), lautet der Ruf des Täufers wie Jesu, und bei Paulus heißt es: *ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν* [53]). Noch bei Lebzeiten erwartet die Urgemeinde das Kommen des Endes, wenn sie betet: *μαρὰν ἀθά* [54]). Durch die durch die Not der Zeit und die von der Apokalyptik als in nächster Nähe befindlich verkündigte Erlösung hervorgerufene eschatologische Hochspannung gewann die Eschatologie auch wieder geschichtsbildende Bedeutung. Von dieser in den wirklichen Geschichtsverlauf eingreifenden begeisterten Erwartung des in nächster Zeit anbrechenden Endes zeugen die verschiedenen in der Zeitgeschichte berichteten messianischen Aufstände.

Eine solche aus glutvoller eschatologischer Naherwartung geborene messianische Bewegung war auch das Wirken Jesu von Nazareth[55]). Unter dem Ende, das er als nahe herbeigekommen verkündigt und dessen Auslösung er durch seinen Opfertod zu bewirken meint, versteht er den durch Eschatologisierung infolge Geschichtstäuschung aus dem geschichtlichen Tag Jahves entstandenen, kosmische Ausmaße tragenden Aeonenwechsel der spätjüdisch-apokalyptischen Eschatologie. Er selber ist in seiner jetzigen Existenz als Davidide der «Messias designatus»[56]), der auf den Wolken des Himmels erscheinend den neuen Aeon heraufführen wird. Diese Einsetzung der eigenen Person als han-

delnden Faktor ins eschatologische Drama — ein Moment, das in der herrschenden Messiasdogmatik gar nicht vorgesehen war, sondern nur die Tat des messianischen Selbstbewußtseins Jesu war — erklärt sich nur aus der Steigerung des eschatologischen Denkens bis zur Grenze, wo das aus Geschichtstäuschung entstandene und darum aus der wirklichen Geschichte fliehende, die natürlichen Maße wirklicher geschichtlicher Ereignisse auflösende eschatologische Denken wieder zurückschlägt und aus seinen mythologischen Vorstellungen heraus wieder in die wirkliche Geschichte eingreift — freilich nur um von Neuem getäuscht zu werden[57]).

Diese tatsächlich durch das Nichteintreffen des Endes sowohl beim Tode Jesu (die Sonnenfinsternis, das Zerreißen des Tempelvorhangs, das Sich-öffnen der Gräber und die Erscheinungen Auferstandener sind die einzigen Ueberbleibsel der erwarteten kosmischen Endkatastrophe!)[58]), wie auch während der ersten Generation (Todesfälle wurden dadurch zu einem Problem)[59]) bewirkte Enttäuschung nach dem Eingriff der Eschatologie in die wirkliche Geschichte, wurde zunächst durch die durch ekstatische Erlebnisse wachgehaltene eschatologische Spannung übertönt. Umgekehrt sind auch diese ekstatischen Erlebnisse, wozu u. a. Ostern und Pfingsten gehören, nur aus der eschatologischen Spannung heraus verständlich, m. a. W. sie haben Realitätscharakter nur für den in der eschatologischen Situation des neuen Testaments Lebenden. Ostern und Pfingsten haben also ihren Platz nur innerhalb der Naherwartung und können deshalb nicht, wie es Michaelis[60]) versucht, als Ueberleitung der eschatologischen Botschaft Jesu in eine heilsgeschichtliche Entwicklung, als «Medium» oder «Transparent», durch das die Worte Jesu «zeitlos» gültig werden, angesprochen werden. Ostern und Pfingsten können nicht in der Weise, wie Michaelis es möchte, positiv gewertet werden, daß man in ihnen eine «eine Entwicklung in der Zeitlichkeit»[61]) ermöglichende Veränderung der Parusieerwartung erblickt — insofern müßte die Wertung negativ ausfallen: das Ende kam nicht — sondern nur insofern als wir in ihnen einen Beleg dafür haben, daß sich die eschatologische Spannung dem uneschatologischen Geschichtsverlauf gegenüber zum Trotz vorderhand behauptete.

Die eschatologische Spannung hatte einen solchen Spannungsgrad erreicht, daß sie zuerst auch ihr tatsächliches Nichtinerfüllunggehen verschmerzen konnte. Das geschah nicht etwa durch Verzicht auf die Naherwartung des Endes, wie sie Jesus verkündigt hatte ,sondern durch die in ihrem Sinn liegende Weiterentwicklung zur Annahme, daß die Wandlung durch den Tod Jesu bereits in Gang gekommen sei. Albert Schweitzer hat gezeigt, wie die Theologie des Apostels Paulus der Versuch ist, die Verkündigung Jesu der nach dem Tode Jesu eingetretenen neuen Weltlage entsprechend umzudenken[62]). Durch den durch Jesu Tod in Gang gebrachten aber noch nicht völlig in Erscheinung getretenen Aeonenwechsel ist für die Urgemeinde eine einzigartige geschichtliche Situation geschaffen. Alter und neuer Aeon greifen ineinander über. Wie ein Keil bohrt sich der neue Aeon in den alten hinein, obschon noch unsichtbar, doch fortwährend den alten verdrängend[63]). In Bälde wird in der Parusie die neue Weltlage in Erscheinung treten.

Wir werden im späteren Zusammenhang unserer Untersuchung noch auf die ethische Konsequenz dieser «eschatologischen Mystik» zu reden kommen. Hier gilt es nur festzustellen, daß die paulinische Eschatologie nicht etwa eine Spiritualisierung der spätjüdisch-urchristlichen Eschatologie bedeutet, sondern die letzte Zuspitzung ihrer realistischen Konsequenzen[64]). Während in der Verkündigung Jesu das Hereinbrechen des Endes ein noch bevorstehendes Ereignis ist und sich höchstens in Jesu Vollmachtstaten erste Anzeichen des Neuen zeigen, wird bei Paulus das Hereinbrechen als, wenn auch in der Erscheinung noch nicht sichtbar, so doch bereits wirksam in Gang befindlich aufgefaßt und wenn vom Ende die Rede ist, so ist damit natürlich das Gleiche gemeint, wie in der Verkündigung Jesu, aber jetzt zugleich das Ende, das bereits geschichtlich wirksam geworden ist. Denn damit verhält es sich bei Paulus so wie in der ganzen spätjüdisch-apokalyptischen Eschatologie: wenn die einzelnen Akte des eschatologischen Dramas auch den Rahmen natürlicher geschichtlicher Ereignisse sprengen, so werden sie doch durch die Einspannung ins eschatologische Drama zu in geschichtlicher Weise wirksam gedachten Größen.

Aus der im Vorliegenden skizzierten Entwicklung der neutestamentlichen Eschatologie aus der spätjüdisch-apokalyptischen und der Entstehung der letztern wie auch der israelitischen Eschatologie aus der enttäuschten geschichtlichen Erwartung ergibt sich uns ein ganz bestimmter Grundzug der neutestamentlichen Eschatologie, den wir durch die Formel: Naherwartung in Form der Endgeschichte ausdrücken können.

Und zwar ist die Naherwartung des Endes im neutestamentlichen Sinne unmißverständlich als eine mit der Vorstellung der Zeit rechnende Erwartung zu erkennen. In unmittelbarer zeitlicher Nähe befindet sich der Hereinbruch des neuen Aeons, will Jesus mit dem Ruf: «das Reich Gottes ist nahe herbei gekommen», sagen. Ebenso ist der *καιρὸς συνεσταλμένος* bei Paulus ein unzweideutig zeitlicher Begriff, der die Kürze der Zeitspanne, welche dem Zwischenzustand vor dem Ende noch eingeräumt ist, ausdrücken soll. Rö. 13, 11 redet er sogar davon, daß dieser Zeitraum seit ihrem Gläubigwerden kürzer geworden sei. Schon diese paar Hinweise zeigen ,daß die Zeitform für die neutestamentliche Eschatologie unerläßlich ist.

Zum Andern spielt sich der Hereinbruch des neuen Aeons in Form einer dramatischen Geschichte ab. Wie die neustetamentliche Eschatologie durchaus mit der Zeitform rechnet, so hat sie ebenso einen geschichtlichen Charakter, trotzdem die einzelnen Ereignisse dieses geschichtlichen Dramas durch ihren mythologischen Ursprung den Rahmen wirklicher natürlicher Geschichte sprengen. Für unser Vorstellen liegt in dieser Endgeschichte, die sich aus die natürliche geschichtliche Möglichkeit überbietenden Ereignissen zusammensetzt, eine Antinomie. Wir sagen: entweder natürliche Geschichte oder nicht Geschichte. Für den Menschen des neuen Testaments besteht dieser Konflikt nicht, weil er, nachdem er sich einmal, durch Geschichtstäuschung gezwungen, aus der Geschichte in die Eschatologie geflüchtet und da den Sinn für die wirkliche Geschichte verloren hat, mit den mythologischen Vorstellungen der Eschatologie ebenso als geschichtlicher Wirklichkeit rechnet wie mit den Möglichkeiten wirklicher natürlicher Geschichte. So behält für das neue Testament die Eschatologie trotz ihres nicht in den Rahmen unseres Geschichtsbegriffs passenden Inhalts doch unzweifelhaft den Charakter eines wirklichen geschichtlichen Geschehens.

Schließlich wäre noch ausdrücklich darauf aufmerksam zu machen, daß die im Vorhergehenden dargestellte urchristlich-apostolische Naherwartung in Form der Endgeschichte nicht etwa eine Nebenlinie der neutestamentlichen Eschatologie bedeutet, neben der es noch andere (Haupt)-Linien gäbe, sondern daß sie viel mehr das Grundgefüge aller neutestamentlichen Aussagen bildet, ohne dessen in Rechnung-setzen sie nicht verstanden werden können. Diese Auffassung von der prinzipiellen Bedeutung der Eschatologie für das ganze neue Testament in der theologischen Wissenschaft kann heute als fast allgemein anerkannt vorausgesetzt werden. Als Zeugnis dafür zitieren wir wiederum Althaus: «Die Naherwartung, darüber kann kein Zweifel sein, ist das Ursprünglichste und Lebendigste der neutestamentlichen Hoffnung»[65]). Was für eine Rolle spielt nun aber dieses unzweifelhaft «Ursprünglichste und Lebendigste der neutestamentlichen Hoffnung» in der neueren protestantischen Dogmatik? Dieser Frage müssen wir uns im folgenden Kapitel zuwenden .

6. Kapitel.

Die Ausschaltung der Naherwartung des Endes in der Theologie.

Die endgeschichtliche Naherwartung des neuen Testaments, herausgewachsen aus einer durch Geschichtstäuschung geschaffenen ungeheuren eschatologischen Spannung — so lautete im vorigen Kapitel unsere Antwort auf die Frage nach dem Wesen der neutestamentlichen Eschatologie. Was soll nun eine ihrem ganzen Charakter nach uneschatologische, weil aus einer vollständig uneschatologischen Welt- und Lebensanschauung heraus entstandene Theologie, wie es die Ritschlsche und nach-Ritschlsche Theologie vor der «Wende zur Eschatologie» war, und die heutige Theologie, soweit sie diese Wende nicht mitgemacht hat, immer noch ist, mit diesem Resultat der historisch-kritischen Forschung anfangen? Was hat eine so restlos immanente und verinnerlichte Reichgottesauffassung, wie diejenige Ritschls, wonach das Reich Gottes in der «Organisation der Menschheit

durch das Handeln aus dem Motiv der Liebe»[66]) besteht, mit der absolut transzendenten Größe des durch eine kosmische Katastrophe hereinbrechenden neuen Aeons der spätjüdisch-urchristlichen Apokalyptik zu tun?[67]) In diesem Reichgottesbegriff ist nichts enthalten von jener für das neue Testament so charakteristischen eschatologischen Spannung. Das Reich Gottes ist hier eine diesseitige, gegenwärtige, innerweltliche Größe. Es ist zur Kulturgemeinschaft geworden. Für die Naherwartung des Endes im Sinne des neuen Testaments besteht hier gar keine Voraussetzung. Warum soll man etwas als grobsinnliche, äusserliche Katastrophe nahe erwarten, wenn man es in gegenwärtigem Wirken und innerlichem Erleben besitzt oder besitzen kann? In gleicher Weise wie der Reichgottesbegriff sind darum auch die anderen, zum neutestamentlichen eschatologischen Drama gehörenden dogmatischen Begriffe der Christologie und Soteriologie aus ihrer Verwurzelung in dem kosmische Ausmaße tragenden eschatologischen Geschehen herausgelöst und auf die kirchliche Gegenwart und die individuell erlebbare Innerlichkeit umgedeutet. So bedeuten diese theologischen Systeme schon in ihrer Grundhaltung eine Ausschaltung der endgeschichtlichen Naherwartung, wie sie im Mittelpunkt der neutestamentlichen Verkündigung steht.

Aber nun besitzen diese theologischen Systeme doch alle, so fern sie auch ihrem eigentlichen Wesen nach der neutestamentlichen Eschatologie stehen mögen, am Schluß ein eschatologisches Lehrstück, in welchem nicht nur die Grundgedanken der Eschatologie prinzipiell erörtert, sondern auch die einzelnen «Stadien des eschatologischen Prozesses»[68]) entfaltet zu werden pflegen. Könnte nun nicht hier der Ort sein, wo etwas von der im neuen Testament lebendigen Glut eschatologischer Naherwartung spürbar werden sollte? Hier, wo von den «letzten Dingen» als von etwas Zukünftigem die Rede ist, wäre doch die Möglichkeit vorhanden, daß die endgeschichtliche Naherwartung des neuen Testaments sich irgendwie zur Geltung bringen könnte. Aber auch hier ist nichts davon zu spüren. Im Gegenteil tritt gerade hier, wo uns um der irgendwie doch zukünftig vorgestellten Heilsvollendung willen Zeitbestimmungen über ihren Eintritt notwendig erscheinen, die gänzliche Ausschaltung

der neutestamentlichen Naherwartung am allerdeutlichsten zu Tage. Denn diese Zeitbestimmungen sind, soweit solche überhaupt vorhanden sind, alles andere als Nahbestimmungen wie im neuen Testament, und soweit sie in den dogmatischen Erörterungen fehlen, stellen sich dieselben gerade durch die Nichtangabe der Termine in Gegensatz zum neuen Testament, in welchem die Angabe des nahen Termins des Endes eben von grundlegender Bedeutung ist.

Es ist dabei zu unterscheiden zwischen universaler und individueller Vollendung. (Eine Unterscheidung, die uns später noch beschäftigen wird.) Bei der universalen Vollendung scheinen diese Dogmatiker die Zeitangaben für den Eintritt der letzten Dinge entweder für so unwichtig zu halten, daß sie gar nicht davon reden, oder dann aber für nicht zur Sache gehörig zu betrachten unter dem Hinweis darauf, daß die wahre Stellung diesen Dingen gegenüber die Stellung des Harrens und nicht des neugierigen Rechnens sei, da auch das neue Testament keinen bestimmten Termin für den Eintritt des Endes angebe[69]).

Natürlich brauchte Jesus oder Paulus nicht noch besonders die Stunde des Eintritts anzugeben. Es genügte doch wahrhaftig, wenn es hieß: «Das Reich Gottes ist nahe herbei gekommen». «Die Nacht ist vorgerückt». Da war keine Zeit mehr zum Rechnen und darum auch keine genauere Datierung nötig[70]). Aber eben diese für das neue Testament vorhandene Voraussetzung des «Nahe», die eine genauere berechenbare Zeitangabe als überflüssig erscheinen läßt, ist für diese uneschatologischen Dogmatiker nicht vorhanden; denn sie kennen kein «Nahe», sondern setzen stillschweigend noch so große Entwicklungszeiten vor der universalen Vollendung ein, daß sie in der Frage nach einem genauen Datum nicht bloß unstatthafte Neugierde sehen müssen, sondern auch den die Immanenz störenden Versuch, diese einmal eintretende Gesamtvollendung schon mit dem jetzigen Leben in Zusammenhang zu bringen, so daß ihre Erwartung für dieses Leben wirklich von Bedeutung werden könnte, wie es im neuen Testament der Fall ist.

Was die individuelle Vollendung anbetrifft, so ist für sie dadurch, daß sie, wenigstens in ihrem Beginn, mit dem Tode gleichgesetzt zu werden pflegt, eine gewisse Zeitangabe über ihren Eintritt gemacht. Der Termin des Eintritts der indivi-

duellen Heilsvollendung wäre eben gleich zu setzen mit dem Eintritt des Todes. Und dadurch, daß der Tod dem Menschen ja immer nahe steht, ist auch eine gewisse Aehnlichkeit zur neutestamentlichen Naherwartung des Endes erreicht. Tatsächlich aber zeigt sich gerade in der Notwendigkeit eines Annäherungsversuches an die neutestamentliche Naherwartung, daß sie in Wirklichkeit ausgeschaltet ist, und zudem steht dieser Versuch noch in größtmöglichem Gegensatz zur neutestamentlichen Naherwartung, da letztere das Ende als so nahe erwartet, daß sie mit dem Tode nur ausnahmsweise rechnet.

Eine systematische Begründung der Ausschaltung der endgeschichtlichen Naherwartung des neuen Testaments in der uneschatologischen Theologie und ihrem Lehrstück von den «letzten Dingen» ist natürlich nur dort notwendig, wo die endgeschichtliche Naherwartung als charakteristisches Merkmal am neuen Testament überhaupt anerkannt wird und nicht schon zum vornherein dadurch erledigt wird, daß sie exegetisch abgeschwächt und verharmlost wird. Mit diesen theologisch unkorrekten Abschwächungsversuchen arbeiten am meisten gewöhnlich gerade diejenigen systematischen Entwürfe, welche sich als biblizistische besonders eng an die Bibel anzuschließen scheinen. So antwortet z. B. Leonhard Ragaz auf die Frage: «Haben die ersten Christen das Ende der Welt nicht in großer zeitlicher Nähe erwartet und nun sind fast zwei Jahrtausende vergangen, ohne daß sie erfüllt wäre!»: «Zeitrechnungsfragen sind in solchen Dingen unwesentlich... Jene Erwartung hat sich keineswegs als Trug erwiesen. Christus ist wirklich die Weltwende gewesen.... Es ist damals wirklich eine alte Welt gestürzt und eine neue zum Durchbruch gelangt»[71]). Beliebt ist im Biblizismus zur Erklärung der Naherwartung auch das Argument der sog. «prophetischen Perspektive», wonach Jesus in prophetischer Vision Dinge als gegenwärtig verkündet hätte, die sich auf viel spätere Zeiträume bezögen. Erstaunlich ist, daß auch ein wissenschaftlicher Theologe wie Gerhard Glöge von dieser schwachen Auskunft Gebrauch macht[72]). Es gibt auch ein Gegenstück zu der prophetischen Perspektive, die «gläubige» Perspektive mit dem gleichen Zweck der Ausschaltung der Naherwartung. «Daß jene Zukunft unmittelbar bevorstehe, ist aber

ein Gedanke, der zum Wesen des eschatologischen Glaubens gehört, mag nach irdischen Maßen die Zeit wie immer lang sein und nach Jahrtausenden gezählt werden. Die Zwischenzeit versinkt vor dem Blick des eschatologisch gerichteten Gläubigen. Er lebt immer am Ende der Zeiten im Anbruch des neuen Aeons ....»[73])

Aber auch wo die Exegese ganz unter der Herrschaft einer bestimmten dogmatisch vorgefaßten Auffassung vom Wesen des Christentums steht, tritt diese Abschwächung der Bedeutung der Naherwartung ein. Ein krasses Beispiel dafür ist Ritschls Deutung der Zukünftigkeit des Reiches Gottes in der Predigt Jesu als eine rein pädagogische Maßnahme: «Indem Jesus weiß, daß er selbst als der Messias durch sein eigentümliches Wirken die Herrschaft Gottes ausübt, so hängt für ihn die Verwirklichung derselben in einem Reiche von gehorsamen Untertanen davon ab, daß er eine Gemeinde bildet, welche zu der sittlichen Aufgabe des göttlichen Reiches unter der Bedingung geeignet wird, daß sie in ihrem Meister den Sohn Gottes und Träger der Herrschaft Gottes anerkennt. Da er aber diese Anerkennung seiner persönlichen Würde nicht in doktrinärer Weise hervorrief, sondern durch die Erfahrung seiner Jünger in dem engern Umgang mit ihm sich allmählich entwickeln ließ, da deshalb die Anregung der Sinnesänderung und die Erziehung in ihr sich als die nächste Aufgabe an der Jüngergemeinde darbot, so tritt der Gedanke des Gottesreiches in den Reden Jesu vorläufig in die Projektion der Zukunft und wird in eine Reihe von Gütern umgesetzt, welche man sich durch das umgewandelte Handeln nach dem Willen Gottes aneignen soll»[74]).

Wo hingegen die endgeschichtliche Naherwartung als Resultat der neutestamentlichen Exegese unbeschränkt anerkannt wird, wie es in der neueren protestantischen Theologie doch meist der Fall ist, wird dieses Faktum so unschädlich gemacht, daß man sich unter Hinweis auf seine Negation durch den wirklichen Geschichtsverlauf das Recht nimmt, es als zeitgeschichtlich bedingte Schranke des neutestamentlichen Geschichtsverhältnisses als erledigt in die Ecke stellen zu dürfen. Auch Forscher, die sonst sehr konservativ und pietätvoll mit der neutestamentlichen Eschatologie umzugehen pflegen, können sich hier gelegentlich vom Standpunkt der «Heutigen, welchen Got-

tes Weltregierung Tatunterricht gegeben hat»[75]), sehr kühn klingende Sätze über den «Irrtum» des neuen Testaments betr. die Erwartung der nahen Parusie und über die «Korrektur», welche die Geschichte in diesem Punkt angebracht habe, gestatten. W. Koepp sagt: «Das gesamte Urchristentum hat mit seinem einen überall durchklingenden Grundmotiv mit dem glühenden Glauben, daß es selbst in Kürze die Wiederkunft des Herrn in den Wolken sehen werde, sich in dem größten und tiefsten seiner menschlichen Irrtümer befunden. Sogar Jesu Gestalt selbst ist hier mithineingezogen». «Gottes Stimme in der Geschichte selbst hat jene menschliche Formung der Urhoffnung des Urchristentums bis heute Täuschung gestraft»[76]). Aehnlich F. Traub: «Durch die Tatsachen selbst ist so die urchristliche Hoffnung korrigiert .... worden»[77]). Oder Martin Rade: «Hier hat der Herrgott selber einen deutlichen Beitrag zur Schriftauslegung gegeben. Diese Verheißung hat er nicht erfüllt»[78]). Die liberale Theologie, welche zum vornherein der Bibel freier gegenübersteht, redet dagegen hier einfach von einem Produkt der «erregten Phantasie», dessen Erwartung durch den Fortbestand der irdischen Dinge und Wesen enttäuscht wurde[79]).

Natürlich begnügt sich die Theologie nicht einfach mit dieser negativen Feststellung, sondern sucht ihr durch den Hinweis auf den uneschatologischen Geschichtsverlauf einen positiven Gehalt abzugewinnen. Das geschieht in der verschiedensten Weise so, daß man die in ihrer schwärmerischen Art für die kirchliche Gegenwart unbrauchbare neutestamentliche Naherwartung mit Hilfe der «Korrektur» ,welche der in ihr nicht vorgesehene Geschichtsverlauf an ihr angebracht hat, zu einer innerweltlichen Betätigungsmöglichkeit ausweitet, wie sie von der uneschatologischen Weltauffassung gefordert wird. In diesem Sinne sagt Schlatter: «Umsonst darf die Geschichte, durch die die Kirche hindurchgeführt worden ist, für uns nicht verlaufen sein. Es ist ihr gezeigt worden, daß sie innerhalb dieses Zeitlaufs einen Beruf hat und Gottes Gnade und Jesu Herrschaft auch in den Maßen unseres jetzigen Lebens bei uns sind»[80]). Im gleichen Sinne erklärt man das Ausbleiben der ursprünglich als nahe erwarteten Parusie ferner dadurch, daß man auf eine schon in der urchristlichen Zeit bei der Verkündigung des

Evangeliums notwendig gewordene längere Zeitdauer aufmerksam macht. So wenn R. Seeberg erklärt: «Die neutestamentliche Zeit hat den baldigen Eintritt des Endes erwartet (Mt. 10, 23; 16, 28; 1. Thess. 4, 17). Indem nun aber Jesus, der selbst seine Tätigkeit nur auf Israel beschränkte (Mt. 15, 24) angesichts des Versagens der Juden eine Bekehrung der Heidenwelt in das Auge gefaßt hat und der breite Strom der Entwicklung auch demgemäß seine Richtung nahm (Mk. 13, 10; Mt. 8, 11 ff.; 21, 43; Lk. 13, 28 f.; Rö. 11, 25 f.), mußte allmählich der Eintritt des Endes weiter hinausgeschoben werden (s. schon 2. Thess. 2, 2 ff.). Der Grundgedanke verschiebt sich dadurch nicht. Er bringt zunächst die Ueberzeugung zum Ausdruck, daß die Gemeinde Jesu bis an das Ende der Tage fortbestehen wird und daß der Geist Christi sich allezeit in ihr wirksam erweisen wird wie zu ihrer inneren Erhaltung, so zu ihrer äußeren Ausbreitung»[81]). Eine ähnliche Auskunft gibt auch Karl Heim: «Warum trat die Weltverwandlung nicht sofort nach dem Tode Jesu ein, gleichzeitig mit seiner Auferstehung? ... Warum liegt eine lange Pause zwischen Golgatha und Weltende, zwischen der Versöhnung der Schuld und der Aufhebung des Fluchs, der von der Schuld her auf der Welt lastet? Die Bibel gibt uns eine klare Antwort auf diese Frage ... 2. Petr. 3 .... Diese Zwischenzeit zwischen Saat und Ernte, dieser heiße Sommer, der uns so lang vorkommt, ist nötig, damit die Aehren reifen können und damit auch das Unkraut emporwachsen kann .... Es ist die Zeit der Entscheidung, da Gott allen Menschen an allen Enden gebietet Buße zu tun»[82]). Ebenso erklärt Martin Kähler: «Ist nun die allseitige Erneuerung dem Versöhnungswerke nicht auf dem Fuß gefolgt, so findet das schon an dem Umstande seine Erklärung, daß die Einzelzueignung der Versöhnung in der Rechtfertigung die Vorbedingung für die Erlösung der einzelnen und mithin für die Gesamtheit bildet». Deshalb scheidet sich die erlösende Wirkung des Versöhnungswerkes in eine «vorbereitende und eine abschließende vollendende»[83]).

Alle diese Versuche, der neutestamentlichen Naherwartung ihre für eine uneschatologische Theologie gefährliche Spitze zu nehmen, um sie dann in das Gefüge eines im total uneschatologischen Sinne entworfenen Systems einzuordnen, beruhen auf zwei verschiedenen aber untereinander zusammenhängenden

Dingen: erstens auf bestimmten Aussagen des neuen Testaments, zweitens auf einer besonderen Verwendung dieser Aussagen. Bereits innerhalb des neuen Testaments sind in gewissen, nicht mehr der urchristlich-apostolischen Periode anzurechnenden Partien (Johev., 2. Thess., 2. Petr.) Anfänge der kommenden von der Tatsache der Außerkraftsetzung der Naherwartung durch den uneschatologischen Verlauf der Geschichte bestimmten Entwicklung zu finden. Die Vergegenwärtigung des eschatologischen Heilsbesitzes mittels hellenistischer Mystik in der johanneischen Theologie, die Rechtfertigung des Nochnichteintritts des als nahe bevorstehend verkündigten Endes vor Drängern und Zweiflern durch den Hinweis auf noch ausstehende geschichtliche Ereignisse (2. Thess, 2, 1 ff.) oder durch Umdeutung des angewandten Zeitmaßes (2. Petr. 3, 8 f.) stellen in der Tat ein Heraustreten aus dem urchristlich- apostolischen Vorstellungskreis dar. Freilich ist in Stellen wie Joh. 5, 28 f. das Schema der urchristlich-apostolischen Eschatologie, aus welchem auch die johanneische Eschatologie herausgewachsen ist, noch deutlich sichtbar[84]). Der andere Umstand, auf welchen sich jenes verharmlosende Verständnis der neutestamentlichen Naherwartung stützt, besteht in einer Vertauschung von Ursache und Wirkung bei der Exegese jener Zeugnisse einer späteren Zeit. Diesen Erklärungsversuchen zufolge sieht es so aus, als wäre eine merkwürdigerweise ursprünglich nicht vorgesehene innerweltliche Entwicklung der Grund für das Nichteintreffen der Naherwartung gewesen. Tatsächlich aber verhält es sich gerade umgekehrt, nämlich so, daß in der Nichterfüllung der Naherwartung die Ursache zu der bereits im neuen Testament konstatierbaren und bis heute sich fortsetzenden innerweltlichen Entwicklung liegt. «Das erlebte ‚Noch nicht' der Parusie bedurfte der Gründe und schuf sie»[85]), erkennt Paul Althaus den Sachverhalt richtig, ohne jedoch daraus die Konsequenzen zu ziehen, nämlich die Unrechtmäßigkeit dieser Vertauschung festzustellen. Mit der Unrechtmäßigkeit einer solchen Vertauschung von Ursache und Wirkung, wie sie hier offensichtlich vorliegt, ist zugleich die Unrechtmäßigkeit der durch die obigen Zitate charakterisierten Art einer Begründung der Ausschaltung der neutestamentlichen Naherwartung erwiesen.

Schließlich muß noch ein weiterer, ebenfalls sehr beliebter

Versuch einer derartigen Begründung erwähnt werden, der darin besteht, daß zwischen Form und Inhalt in der neutestamentlichen Eschatologie unterschieden wird. Als Beispiel dieser Art kann Martin Dibelius' Unterscheidung von «geschichtlicher und übergeschichtlicher Religion im Christentum»[86]) dienen. Hier wird das Geschichtliche als bloße, freilich notwendige Form des übergeschichtlichen Inhalts gewertet[87]). Zum Geschichtlichen als Form wird das Weltbild Jesu und seiner Umgebung und die darin bedingte Erwartung einer baldigen kosmischen Katastrophe gerechnet. Hievon wird ohne weiteres zugegeben, daß es sich um eine «überwundene Vorstellung», einen «Irrtum», eine «gesteigerte Illusion» handle[88]). «Aber», sagt nun Dibelius weiter, «nur wer einem Bildungstrugschluß folgend die Probleme des Weltbildes für die wahren Wertfragen der Menschheit hält, kann den Endglauben Jesu für erledigt halten, weil seine Erwartung nicht eintraf ... Der Endglaube, selber zeitgeschichtlich bedingt, ist doch das geschichtliche Gewand des Uebergeschichtlichen»[89]). «Ein Glaube, der wirklich Glaube ist, kann mit der Erledigung seines Vorstellungsgehaltes nicht zerstört werden»[90]). Der «übergeschichtliche Gehalt» ist «etwas, was von dem Vorstellungskomplex, den wir Eschatologie nennen, unabhängig ist»[91]).

Durch diese Unterscheidung wird es möglich, die durch ihr Nichteintreffen als erledigt anerkannte Naherwartung des neuen Testaments in ein System einzuordnen, das mit dieser Erledigung rechnet. Tatsächlich aber stellt diese Einordnung eine Ausschaltung der neutestamentlichen Naherwartung dar. Denn im neuen Testament spielt die Naherwartung nicht bloß die Rolle eines «Vorstellungskomplexes» für einen übergeschichtlichen Inhalt. Das neue Testament weiß nichts von einer Unterscheidung von Form und Inhalt, sondern die Naherwartung in ihrer endgeschichtlichen Form bildet den Inhalt des neuen Testaments. Und jede noch so feine Begriffsdistinktion an dieser Tatsache schaltet das Ganze aus.

Durch die in diesem Kapitel aufgezeigte Ausschaltung der neutestamentlichen Naherwartung vermittelst abschwächender Exegese, Interpretation von einem bestimmten dogmatischen, der Eschatologie fremden Standpunkt aus, Hinweis auf den

uneschatologischen Geschichtsverlauf und darauf sich gründender Ausweitung der neutestamentlichen Naherwartung in eine Gegenwartsaufgabe, Unterscheidung von Form und Inhalt wird das charakteristische Merkmal der neutestamentlichen Eschatologie herausgebrochen. Nur an der Ausschaltung dieses einen Punktes an der neutestamentlichen Eschatologie ist der modernen uneschatologischen Theologie gelegen. Das andere, was sonst als wesenhaft zur neutestamentlichen Eschatologie gehört, bemüht sie sich dagegen sorgfältig zu bewahren. Es ist das wohl festzuhalten: Nicht die ganze neutestamentliche Eschatologie in Form der endgeschichtlichen Naherwartung wird durch diese Theologie beiseite geschoben. Nur das Charakteristikum des «Nahe» wird als unpassend gestrichen oder unschädlich gemacht. Die andere ebenso typische, weil ebenfalls in ihrer Entstehung mitbedingte Eigenschaft der neutestamentlichen Eschatologie, ihr endgeschichtlicher Charakter dagegen wird von dieser Theologie nicht beseitigt, sondern als wertvoll festgehalten und unterstrichen. Der Glaube an die Geschichte, der Glaube an die geschichtliche Verwirklichung des Heils verbindet diese Theologie mit dem neuen Testament. Die verschiedenen in diesem Kapitel für die Ausschaltung der Naherwartung angeführten Zitate können zugleich als Belege dafür dienen, wie viel der uneschatologischen Theologie an dem auch für die neutestamentliche Eschatologie grundlegenden Begriffe der Geschichte resp. der Endgeschichte gelegen ist. Hier liegt der Berührungspunkt mit dem modernen Entwicklungsgedanken[92]). Unbeschadet der Unterschiede in der Art und Weise, wie die Entwicklung sich nach der Auffassung der neutestamentlichen Eschatologie und nach dem Fortschrittsglauben der Moderne vollzieht, treffen neues Testament und Moderne doch zusammen in der Annahme eines innerhalb der Geschichte sich verwirklichenden, wenn auch den nach unserem Geschichtsbegriffe zum Wesen der Geschichte gehörenden Rahmen sprengenden geschichtlichen Vollendungszustandes. Im neuen Testament ist es der durch eine Katastrophe hereinbrechende neue Aeon, in der Entwicklungsgläubigkeit das Ziel der Entwicklung, das man in geradlinigem Aufstieg, wenn auch unter Zuhilfenahme jenseitiger Möglichkeiten (Geisterreich) glaubt erreichen zu können — bestimmt nicht nahe — aber irgend einmal bestimmt.

So ist die Haltung der uneschatologischen Theologie gegenüber der neutestamentlichen Eschatologie eine zwiefache: das eine grundlegende Faktum an ihr, die Naherwartung lehnt sie ab, während sie das andere ebenso grundlegende, die geschichtliche Art der Vollendung festhält.

7. Kapitel.

Die überzeitliche Nähe des Endes in der dialektischen Theologie.

Ganz anders als in der einer uneschatologischen Lebensstimmung entsprungenen neueren Theologie gestaltet sich das Verhältnis zu der durch die neutestamentliche historische Forschung zur Diskussion gestellten Naherwartung in Form der Endgeschichte in der Theologie der Kriegs- und Nachkriegszeit, welche durch das Erlebnis des Zusammensturzes des auf dem Kulturoptimismus beruhenden immanenten Fortschrittsglaubens wieder Verständnis für die Weltendstimmung der neutestamentlichen Eschatologie gefunden hatte. Die neue Zeitstimmung drückte sich aus in dem plötzlichen Anwachsen der eschatologischen Sekten, die das nahe Weltende verkündeten und mit dieser Botschaft unter den einfachen Leuten williges Gehör für ihre Phantastereien fanden und noch finden. In den sog. gebildeten Kreisen dagegen wirkte sich die Erschütterung in einer Zuwendung zu okkultistischen Geheimwissenschaften, zu Astrologie, Anthroposophie, Christian Science u. s. w. aus, alles Gelegenheiten, sich einer andern Welt nahe zu wissen, mit ihr in Verbindung zu treten und ihre Kräfte zu verspüren. Die gleiche Sehnsucht bildet aber auch den Untergrund derjenigen Theologie, die am allerdeutlichsten unter dem Eindruck des Gegenwartserlebens entstanden ist, der dialektischen Theologie. Daß sie auf dieses Unbefriedigtsein, auf diese Verzweiflungsstimmung eingeht und eine Antwort darauf zu haben scheint, das hat ihr weithin heute die Kanzeln erobert. Da ertönt nun das «Das Ende ist nahe!»[93]) wieder in der Kulturkritik, in der Preisgabe aller Menschenmöglichkeiten. «Demut weiß: Nicht ich, nicht mein Verstehen und Können, und dieses ‚nicht ich', dieses ‚nicht mein' .... Denken, Können, das ist die hohe Pforte, durch

die Gott zu den Niedrigen eingehen kann. Demut heißt: Staunen und warten und hoffen auf das ganz Große, das Gott noch an uns tun will, und wo dieses Staunen, Warten und Hoffen ist, da ist dieses ganz Große nicht mehr ferne»[94]).

So pessimistisch von der Welt und vom Menschen und zugleich so optimistisch kann nur reden, wer mit der neutestamentlichen Botschaft von der Nähe des Reiches Gottes ganzen Ernst macht. Die Verlorenheit dieser Welt ist die Verlorenheit des alten Aeons, das Heil, auf das der Gläubige ausblickend harrt, ist das Heil des neuen Aeons, der schon im Anbruch ist. Die Gegenwartslage ist eine Lage «zwischen den Zeiten». Darin ist ihr Unheil und ihr Heil begründet. Von einer Heilsveranstaltung innerhalb dieser dem Verderben geweihten Welt kann keine Rede sein. Das Heil bricht von der andern Seite in diese Welt herein.

So gewinnt die dialektische Theologie ein neues positives Verhältnis zu der neutestamentlichen Naherwartung. «Das Ende ist nahe», darin erfährt ihr kritisches Weltverständnis die letzte Zuspitzung, darin gründet sich aber auch ihre Hoffnung. Diese Tatsache, daß die eschatologische Theologie im Unterschied zu der vorher erörterten uneschatologischen Theologie die neutestamentliche Naherwartung nicht ausschaltet, sondern mit ihr rechnet, gilt es zunächst einmal ausdrücklich anzumerken. «Die Naherwartung erscheint hier nicht als Nebensache oder zeitgeschichtliche Schranke, sondern als der bleibende Kern der urchristlichen Eschatologie»[95]). Eine andere Frage ist dann, ob hier die Naherwartung auch wirklich im Sinne des neuen Testamentes verstanden sei. Diese Frage drängt sich schon im Blick auf die durchgehends mit allen möglichen Mitteln durchgeführte Ausschaltung der Naherwartung in der uneschatologischen Theologie auf. Warum gelingt es dieser neueren eschatologischen Theologie nun plötzlich mit der Naherwartung Ernst machen zu können, während sie die frühere Theologie in so große Verlegenheit gebracht hat? Wie kann jetzt Karl Barth schreiben: «Wir sind Phantasten, wenn wir meinen, daß die Zukunft des Herrn nicht — eben unserer Gegenwart unmittelbar vor der Tür stehe»[96]) ?

Die Antwort auf diese, in diesem Zusammenhang sicher nicht unangebrachte Frage erhalten wir dann, wenn wir uns nach

dem zweiten Merkmal der neutestamentlichen Eschatologie in der dialektischen Theologie umblicken. Wie steht es mit der endgeschichtlichen Art der erwarteten Vollendung? In der uneschatologischen Theologie haben wir gesehen, wie gerade an diesem Merkmal ausdrücklich festgehalten wurde. Die uneschatologische Theologie erwartete unter Ausschaltung der Naherwartung doch eine geschichtliche Vollendung, wenn auch unter Zuhilfenahme jenseitiger Entwicklungsmöglichkeiten. Die eschatologische Theologie aber richtet sich entschieden gegen jede irgendwie endgeschichtliche Theologie. Ihre Naherwartung hat mit Endgeschichte nichts zu tun.

Diese Bekämpfung der Endgeschichte wird systematisch in einem ganz neuen Verständnis des Verhältnisses von Zeit und Ewigkeit begründet. Karl Heim hat diesen Wandel im Wechsel der Zeitauffassung sehr fein in einem Aufsatz dargestellt[97]). Die endgeschichtliche Deutung der neutestamentlichen Eschatologie und die darauf beruhende endgeschichtliche Gestaltung der letzten Dinge in dem eschatologischen Lehrstück der uneschatologischen Theologie basiert auf der «stabilen Zeitauffassung»[98]). Danach ist die Zeitstrecke «eine in sich ruhende Größe», «eine unendlich lange, anfangslose und endlose Linie», «auf der sich das Jetzt als wandernder Punkt vorwärts bewegt»[99]). Heim vergleicht diese Zeitlinie treffend mit einem «Schienenstrang, auf dem der Bahnzug der Raumwelt von Station zu Station weiterrollt», oder mit einer «Chaussee, auf der der müde Pilger eine Meile nach der anderen zurücklegt»[100]). Ob dabei die Erlösung innerzeitlich, die Zukunft als die «gradlinige Fortsetzung dieser Zeitstrecke»[101]) betrachtet, oder ob die Erlösung als ein Rückzug in die Ueberzeitlichkeit — «wenn ich nun kein befriedigendes Ende dieser Fahrt absehe, so versuche ich aus dem Bahnzug herauszuspringen. Ich rette mich in eine überzeitliche Sphäre»[102]), — aufgefaßt wird, kommt prinzipiell auf dasselbe hinaus. «Beide Male leben wir von etwas, worüber wir verfügen, was in sich ruht»[103]).

In beiden Fällen ergibt sich hier Eschatologie als Endgeschichte, nur das eine Mal in innerzeitlicher, das andere Mal in überzeitlicher Form.

Auf einem ganz anderen Zeit-Ewigkeitsverständnis beruhen dagegen die Aussagen der dialektischen Theologie über die letz-

ten Dinge. Wie die ganze Weltauffassung, aus der diese Theologie herausgeboren ist, kein stabiles System darstellt, sondern durch die Zeitereignisse erschüttert, «labil»[104]) geworden ist, so ist auch der Zeitbegriff etwas «labiles» geworden. «Der Parallelismus zwischen Raum und Zeit», wie er noch das Denken Kants beherrschte, ist «aufgehoben»[105]). Die Zeit ist etwas Ungegenständliches geworden. «Die Zeitdauer ist nicht etwa, was sich von außen durch gegenständliche Beobachtung aufdrängt; nein, die Zeit ist die Existenzform unseres Ichs». «Wir erleben sie»[106]). Von einer Eschatologie als Endgeschichte kann natürlich bei einer solchen Zeitauffassung nicht mehr die Rede sein. Die Vollendung kann hier nicht in einer Verlängerung der Zeitstrecke liegen, auch nicht in einer endlosen Verlängerung der Zeitstrecke in ein Jenseits hinein, sondern nur in der unmittelbaren Beziehung des gegenwärtigen Augenblicks auf die Ewigkeit. Denn «die Ewigkeit steht nicht erst am Ende der Zeitlinie, sondern begrenzt sie in ihrer ganzen Länge; sie ist das Jenseits aller Zeit, die über aller Zeit liegende und sie tragende letzte Wirklichkeit»[107]). Nahe ist das Ende hier nicht als etwas zeitlich verstandenes, sondern nahe ist das Ende, weil es als die über aller Zeit liegende Ewigkeit jeder Zeit gleich nahe ist. «Jede Zeit wird deshalb zur letzten Zeit; zu jeder Stunde gilt der Ruf: Der Herr ist nahe»[108]). Die «Kritik aller endgeschichtlichen Eschatologie»[109]) folgt aus diesem neuen Zeit-Ewigkeitsverständnis. Diese Ablehnung der Endgeschichte liegt heute im wesentlichen in zwei Fassungen vor: in radikaler konsequenter Form in der Theologie Karl Barths und seiner Freunde, der im eigentlichen Sinne dialektischen Theologie, und in vermittelnd abgeschwächter Form in der «Kompromißtheologie»[101]) Paul Althaus'.

Von einem Ende innerhalb dieser unserer Zeit, von einer «‚Endgeschichte' im Sinne von Schlußgeschichte»[111]) will Barth nichts wissen. Die Möglichkeit solcher Schlußgeschichte will er zwar nicht leugnen. «Es könnte sein, warum denn nicht?» Auch können solche «Schlußmöglichkeiten» — «Seelenwanderung, Eiszeiten, Sternschnuppenschicksal» — als «Gleichnisse ‚letzter Dinge'» «wohl ganz lehrreich und erwecklich sein». Aber ein innerhalb der Zeit liegendes Ende kann nicht d a s Ende sein.

«Letzte D i n g e sind als solche nicht l e t z t e Dinge, wie groß und bedeutsam sie immer sein mögen»[112]). Alle die «Schlußmöglichkeiten», «so real sie uns immer vor Augen stehen mögen», sind nicht letzte Dinge im Sinne des neuen Testaments. Es kann sich dabei nicht um wirklich letzte Dinge handeln, weil diese Ereignisse «in kontinuierlicher Folge» zu unserem jetzigen Zustand liegen. «Von letzten Dingen würde nur reden, wer vom Ende aller Dinge reden würde, von ihrem Ende so schlechthin, so grundsätzlich verstanden, von einer Wirklichkeit so radikal überlegen allen Dingen, daß die Existenz aller Dinge ganz und gar in ihr, in ihr allein begründet wäre, also von ihrem Ende würde er reden, das in Wahrheit nichts anderes wäre, als ihr Anfang. Und von Endgeschichte, von Endzeit würde nur der reden, der vom Ende der Geschichte, vom Ende der Zeit reden würde. Aber wiederum von ihrem Ende, so grundsätzlich, so schlechthin verstanden, von einer Wirklichkeit so radikal überlegen allem Geschehen und aller Zeitlichkeit, daß er, indem er von der Endlichkeit der Geschichte, von der Endlichkeit der Zeit redete, zugleich von dem reden würde, was alle Zeit und alles, was in der Zeit geschieht, begründet. Endgeschichte müßte für ihn gleichbedeutend sein mit Urgeschichte, die Grenze der Zeit, von der er redet, müßte die Grenze aller und jeder Zeit, und damit notwendig der Ursprung der Zeit sein»[113]).

In diesen und ähnlichen Ausführungen, besonders in «Die Auferstehung der Toten», kommt Barths Auffassung von der überzeitlichen Eschatologie deutlich zum Ausdruck. Wir haben uns an dieser Stelle nicht mit der Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieser «Ursprungsphilosophie»[114]) auseinanderzusetzen, sondern nur zu sehen, was für eine Auffassung von der neutestamentlichen Eschatologie sich daraus ergibt. Natürlich darf nun auch im neuen Testament nichts von endgeschichtlicher Eschatologie stehen, wenigstens der «Intention» nach nicht. Das wird besonders deutlich bei der Auslegung Barths von Rö. 13, 11—12[115]), wo Paulus schreibt, daß das Ende seit dem Beginn ihres Gläubigwerdens näher gerückt sei. Um was kann es sich bei dem im neuen Testament verkündigten Ende denn handeln, wenn die Voraussetzungen der überzeitlichen Eschatologie Geltung haben? «Kein zeitliches Ereignis, kein fabelhafter ‚Weltuntergang', ganz und gar ohne Beziehung zu etwaigen geschichtlichen, telluri-

schen oder kosmischen Katastrophen ist das im neuen Testament verkündigte Ende, sondern wirklich das Ende, so sehr das Ende, daß die neunzehnhundert Jahre nicht nur wenig, sondern nichts zu bedeuten haben, was seine Nähe oder Ferne betrifft, so sehr das Ende, daß schon Abraham diesen Tag sah und sich freute»[116]). Dieses Ende ist keine zeitliche Wirklichkeit, sonst wäre es die «Erwartung eines groben, brutalen, theatralischen Spektakels»[117]). Aber kein derartiges «glänzendes oder schreckliches Finale»[118]) ist das Ende, sondern es besteht in einer bestimmten Qualifizierung aller Menschenzeit durch die Ewigkeit. «Unvergleichlich steht der ewige Augenblick allen Augenblicken gegenüber, gerade weil er aller Augenblicke transzendentaler Sinn ist»[119]). Im existenziellen Sich-bewußtwerden dieser Tatsächlichkeit «vollziehen wir den Schritt von der unqualifizierten in die qualifizierte Zeit»[120]). «Der in seiner transzendentalen Bedeutsamkeit begriffene und ergriffene Augenblick»[121]) ist «qualifizierte» Zeit. «Es ist ein ‚Augenblick' zwischen den Zeiten, der selber kein Augenblick ist in der Zeit. Jeder Augenblick in der Zeit kann aber die volle Würde dieses Augenblicks empfangen». «Jeder kann qualifizierter Augenblick werden»[122]). In dieser immerwährenden «Spannung» zwischen den Zeiten beruht das Wesen der neutestamentlichen Eschatologie. «Mit den berühmten neunzehnhundert Jahren Kirchengeschichte aber, die die Parusie bekanntlich ‚noch nicht' gebracht haben, hat diese Spannung zwischen den Zeiten so viel und so wenig zu tun wie etwa mit den Wochen oder Monaten, die der Römerbrief im Gepäck der Phöbe zwischen Korinth und Rom unterwegs gewesen ist ....»[123])

Nun begreifen wir auch, wie Barth trotz strikter Ablehnung der Endgeschichte doch von Naherwartung reden kann. Bei dem «Nahe», von dem er redet, handelt es sich eben um kein zeitliches Nahe. Die Naherwartung besteht bei ihm in der transzendentalen Bezogenheit des Jetzt auf seinen Ursprung in der Ewigkeit. Und darum kann dann Barth auch entrüstet fragen: «Gellen denn gar niemandem die Ohren? Will denn das unnütze Gerede von der ‚ausgebliebenen' Parusie gar nicht aufhören? Wie soll denn ‚ausbleiben' was seinem Begriff nach überhaupt nicht ‚eintreten' kann»[124]) ? «Von der wirklichen Endgeschichte wird zu jeder Zeit zu sagen sein: Das Ende ist nahe»[125]) !

Diese für das Verhältnis der dialektischen Theologie zur neutestamentlichen Eschatologie speziell des hier in Frage stehenden Problems der endgeschichtlichen resp. überzeitlichen Naherwartung äußerst wichtigen Zusammenhänge bringt Emil Brunner in etwas anderer Terminologie, im wesentlichen aber mit Barth übereinstimmend in einer Anmerkung im «Mittler» folgendermaßen zum Ausdruck: «Wer einmal erkannt hat, was für eine intensive Größe im eschatologischen Denken die Zeit ist — wie wenig sie mit der mathematischen Zeit der Uhren und Kalender sich deckt, — der wird es nicht fertig bringen, zu sagen, Jesus und die Apostel haben sich in ihrer Parusieerwartung ‚getäuscht'. Das ‚bald' der eschatologischen Erwartung läßt sich nicht in mathematisch-astronomischen Begriffen ausdrücken. Verwechseln wir diese neutrale Dingzeit mit jener existentiellen Entscheidungszeit, so bleibt allerdings nichts anderes übrig als festzustellen: die Voraussage ist nicht eingetroffen, also war sie irrig. Aber der ‚Irrtum' der Apostel wird im Gericht gegen die ‚Wahrheit' ihrer Kritiker recht behalten. Der Ernst und das ‚bald' gehören unzertrennlich zusammen. Das ‚bald' ist eine ‚intensive' Größe, d. h. es nimmt zu mit dem zunehmenden Gottesernst. Das chronologische ‚bald' und das wahrhafte geschichtliche ‚bald' sind inkommensurabel. Wo Gott wahrhaft erkannt wird, wird zugleich das baldige Kommen seines Reiches erkannt. Dem Wortlaut nach behalten die Kritiker freilich recht: Jesus und die Apostel haben dieses ‚bald' mit einem Punkt der Zeitreihe identifiziert; und diese Zeitbestimmung hat sich als unrichtig erwiesen»[126]).

Bevor wir zur Kritik dieser radikalen konsequenten Ablehnung der endgeschichtlichen Eschatologie schreiten können, müssen wir noch eines andern Entwurfes einer überzeitlichen Eschatologie gedenken, der Theologie Paul Althaus'.

Während wir bei Barth eine konsequente, einlinige Durchführung der überzeitlichen Eschatologie mit eindeutiger Ablehnung aller endgeschichtlichen Erwartungen und einer rein überzeitlichen Deutung der im neuen Testament verkündigten Nähe des Endes vor uns haben, weist der Althaussche Entwurf nicht ein derart geschlossenes Gepräge auf, weil in ihm neben der die Geschichte völlig entleerenden Dialektik des Zeit-Ewigkeitsver-

hältnisses noch eine andere, der Geschichte Sinn und Bedeutung gebende Tendenz mitwirkt und demzufolge an einer Theologie der Geschichte und am ursprünglich endgeschichtlichen Charakter der neutestamentlichen Eschatologie festgehalten wird. Althaus geht nicht wie Barth von dem «unendlichen qualitativen Unterschied von Zeit und Ewigkeit»[127]), in dem Barths Nein zu allem Geschichtlichen sich gründet und der das Ja nur als Schatten des Nein auftreten läßt, aus, sondern von dem «Haben»[128]) einer Ewigkeitserfahrung in unserer Zeitlichkeit. «Die Gewißheit um letzte Dinge oder um das Ewige entsteht, wenn wir mitten im Leben der Norm, dem unbedingten Werte begegnen»[129]). In bezug auf diesen «in der Erfahrung inhaltlicher Transzendenz geborenen» Begriff der Ewigkeit spricht Althaus im Anschluß an Windelbands Philosophie der Werte[130]) und an Ernst Tröltschs Definition der letzten Dinge als «letzte Wirklichkeiten und Werte»[131]) von «axiologischer Eschatologie»[132]). Aber «indem das Ewige als Norm in die Zeit eintritt, wird die Ewigkeitsbeziehung sofort zur Spannung auf das Ewige hin. Denn die Norm bezeichnet das, was noch nicht ist und doch sein, werden soll»[133]). «Neben das Ewige als überzeitlich Gegenwärtiges treten hier die letzten Dinge als Ziel»[134]). «Hier entsteht die Eschatologie im eigentlichen und üblichen Sinne des Wortes»[135]). «Es entsteht der Gedanke des Endes dieser Welt, weil Gottes Wille, in ihr gehemmt und im Kampfe, einmal ganz verwirklicht werden muß»[136]). Deshalb redet Althaus hier von «teleologischer Eschatologie»[137]). Diese beiden Formen der letzten Dinge, «die letzten Dinge als übergeschichtliche Gegenwartsbeziehung der Geschichte und die letzten Dinge als — irgendwie ‚endgeschichtlicher' — Ertrag der Geschichte»[138]) stehen «nicht beziehungslos»[139]) nebeneinander, sondern die teleologische Eschatologie entsteht an dem «paradoxen»[140]) Charakter der Ewigkeitserfahrung, wie er in der axiologischen Eschatologie gegeben ist[141]).

In der Betonung des paradoxen Charakters der Ewigkeitserfahrung, der göttlichen Kenosis in der Geschichte, in der Kritik aller Endgeschichte geht Althaus mit Barth einig. «Darin bin ich mit Barth und Gogarten durchaus einig, daß alle, ausnahmslos alle geschichtlichen Werte und Verhältnisse als geschichtliche zum Tode bestimmt sind und unter der Krisis der

Ewigkeit stehen»[142]). Aber — und darin unterscheidet sich Althaus nun grundlegend von der dialektischen Theologie — Althaus weiß nun nicht bloß von der Krisis aller Geschichte zu reden, sondern — wie die frühere uneschatologische Theologie — auch von einem positiven Gehalt der Geschichte, der zum Ende in Beziehung steht. Während Barth hier nur ein Entweder-oder kennt, kommt Althaus zu einem Sowohl-als auch und betont im Verlauf seiner theologischen Entwicklung immer mehr den «Zusammenhang von Geschichte und Ewigkeit»[143]). Diese positive eschatologische Würdigung der Geschichte geschieht eben durch den teleologischen Gesichtspunkt in der Eschatologie. Freilich meint Althaus damit nicht eine Endgeschichte. «Der Ertrag der Geschichte liegt nicht in ihrem zeitlichen Endzustand vor, sondern wird in dem Jenseits der Geschichte erhoben»[144]). «Die ‚letzten Dinge' haben daher mit der letzten Periode der Geschichte nichts zu tun. Die Eschatologie ist an der Frage nach dem geschichtlichen Endzustand nicht interessiert. Sie hat also auch nicht die Aufgabe, Aussagen über eine zu erwartende Entwicklung oder über eine Abfolge von Perioden der Geschichte zu machen»[145]). Es bleibt darum bei der «Kritik aller endgeschichtlichen Theologie». Aber Althaus wehrt sich in immer neuen Ansätzen gegen eine Entwertung der Geschichte durch die Ewigkeit[146]).

Althaus' Eschatologie ist in ihrem Ursprung also deutlich überzeitlich und verhält sich der endgeschichtlichen Eschatologie gegenüber ablehnend. Nur läßt Althaus diese ursprüngliche Tendenz nicht voll zur Entfaltung kommen, weil er vor einer Entwertung der Geschichte zurückschreckt. Auf diese Kompromißlösung werden wir später noch zu reden kommen. Hier handelt es sich darum, festzustellen, daß auch Althaus' Eschatologie in ihrem Entwurf überzeitlich ist[147]) und im Gegensatz zur endgeschichtlichen Fassung steht, dabei in der Meinung vertreten wird, in dieser überzeitlichen Art der Naherwartung der neutestamentlichen Eschatologie zu entsprechen. Im Unterschied zu Barth gibt allerdings Althaus die Differenz zur endgeschichtlichen Eschatologie des neuen Testaments zu, wenn er sagt: «Tatsächlich ist die Eschatologie von Haus aus als Lehre von einem geschichtlichen Idealzustand aufgetreten. Auch die biblische Enderwartung setzt so ein... Auch Jesu Erwartung des

Reiches kleidet sich, mindestens im Ausdruck, in die endgeschichtlich-diesseitige Form, obgleich der tiefste Inhalt seiner Reichshoffnung und Worte wie Mc. 12, 18—27 auf einen übergeschichtlichen Vollendungszustand führen»[148]). Trotzdem Althaus «nicht verhüllen» will «wie weit» die von ihm vorgetragene Auffassung der Vollendung «sich von dem jüdisch-biblischen Bilde der letzten Zeit entfernt», ist er doch der Ueberzeugung, daß die «Differenz» nicht eine «religiöse», «die Sache betreffende», sondern bloß eine «geschichtsphilosophisch-theologische» sei[149]).

Wenn wir hier schon zur überzeitlichen Eschatologie, wie sie im Vorliegenden in ihren zwei Hauptformen kurz skizziert worden ist, Stellung nehmen, so kann es sich nicht um eine allgemeine Beurteilung handeln, sondern wir greifen hier nur eine Frage heraus — die freilich aufs Ganze geht! — die Frage nämlich, ob durch die überzeitliche Fassung der eschatologischen Naherwartung als Bezogenheit jedes Augenblicks auf die Ewigkeit der endgeschichtlichen Naherwartung des neuen Testaments entsprochen sei. Natürlich weiß das neue Testament um ein Gerichtetsein jedes Augenblickes auf und durch die Ewigkeit. Selbstverständlich ist es auch die Ansicht des neuen Testaments, daß unser Dasein durch die Ewigkeit «begrenzt» werde, daß der Mensch durch die kommende Herrschaft Gottes «in die Entscheidung gestellt»[150]) wird, daß, wie Althaus im Anschluß an das Ranke-Wort[151]) : «Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott» sagt, jeder Augenblick «an den Strand der Ewigkeit schlägt»[152]). Wenn die moderne eschatologische Theologie mit allem Nachdruck solches zum Ausdruck bringt, so stimmt sie mit der Weltanschauung des neuen Testaments völlig überein. Der Irrtum liegt für die gegenwärtige Theologie nur darin, daß sie meint, damit die Naherwartung des Endes, wie sie im neuen Testament herrscht ,zum adäquaten Ausdruck gebracht zu haben. Diese Infragestellung des Jetzt und Hier ist für das neue Testament nur eine Folge der Naherwartung des Endes. Dieses Ende selber aber ist für das neue Testament, wie wir festgestellt haben, trotz seines den Rahmen der natürlichen Geschichte sprengenden Charakters doch ein Ereignis von durchaus geschichtlicher, in der Zeit sich abspielender Art. Das Ende ist eine Katastrophe, dro-

hend wie eine «überhängende Wand»[153]). Während aber im neuen Testament alles darauf beruht, daß diese Wand wirklich in Bälde einstürzen wird, und diese reale Einsturzgefahr für das ganze Leben bestimmend wird, bleibt es in der modernen eschatologischen Theologie bei der «überhängenden Wand», deren Einsturz kein Ereignis dieser Zeit sein kann. Was für das neue Testament ein Ereignis eines ganz bestimmt fixierbaren einmaligen Augenblicks ist, wird in der modernen Eschatologie zum allgemeinen Charakteristikum aller Zeit. Was im neuen Testament zeitlich realistisch gemeint ist, das wird in der modernen Eschatologie ins Zeitlos-Abstrakte umgedeutet. Was Martin Werner über Karl Barth sagt, gilt von der ganzen überzeitlichen Eschatologie: «Was Barth ... vorträgt als den vermeintlich neuentdeckten, tiefsten und eigentlichen Sinn der paulinischen Eschatologie, ist in Wahrheit nichts anderes als eine Spiritualisierung, will sagen: Verwässerung der wirklichen paulinischen Ideen ins Zeitlos-Abstrakte»[154]). Ebenso wendet sich auch Heinrich Frick[155]) gegen das dialektische Verständnis des neutestamentlichen Zeitbegriffs, wodurch das Zeitliche, das Kommen des Reichs ins Räumliche «umgedeutet», «das post in ein trans verwandelt»[156]) wird. Wer die Zeitform willkürlich auswechselt gegen die Raumform, «treibt Scherz mit Worten»[157]) und «nimmt dem Evangelium seinen brutalen Ernst»[158]).

Die überzeitliche Eschatologie kann darum keineswegs, wie es heute geschieht, als «eine Rechtfertigung der urchristlichen Naherwartung»[159]) angesprochen werden, sondern sie stellt im Grunde nichts anderes dar, als einen Versuch, die endgeschichtliche Naherwartung des neuen Testaments auszuschalten, und zwar ganz analog den Erdrosselungsversuchen in der früheren uneschatologischen Theologie. Der Unterschied besteht bloß darin, daß es hier in einer Form geschieht, die einer eschatologisch gestimmten Zeit, wie es die unsrige ist, besser entspricht, also einfach in einer zeitgemäßeren Form. Während in einer uneschatologisch gerichteten Theologie eine einfache exegetisch oder systematisch begründete Ausschaltung der neutestamentlichen Naherwartung möglich war, sieht sich heute die Theologie in einer eschatologisch gestimmten Zeit zu einer Wiederaufnahme der Naherwartung des Endes in der Eschatologie veranlaßt. Aber diese Wiederaufnahme ist nur möglich unter der auf-

gezeigten Umdeutung der endgeschichtlichen Naherwartung in eine überzeitliche Naherwartung. Und es gilt deshalb von dieser eschatologischen Theologie so gut wie von der uneschatologischen das Urteil Martin Rades: «Wenn heute die Eschatologie wieder auf den Schild erhoben wird, pflegt man das Charakteristische an ihr, wie sie ursprünglich war, zu unterschlagen: die Erwartung der Wiederkunft Christi und der ganzen Entkatastrophe als unmittelbar nahe»[160]).

8. Kapitel.

Das Ausbleiben der Parusie als Grund der Enteschatologisierung.

Wir haben schon darauf hingewiesen, welch «bunte Musterkarte» die gegenwärtige Dogmatik gerade hinsichtlich ihrer eschatologischen Entwürfe darstellt, wie weit die Meinungen auseinandergehen und wie schwierig deshalb hier eine Verständigung ist. Die Systematisierungsversuche, wie sie neuerdings von Karl Heim[161]) und Georg Hoffmann[162]) unternommen worden sind, vermögen einen guten Ueberblick zu gewähren und auch eine gewisse Ordnung in das Gewirr mannigfaltigster Standpunkte und Ausgestaltungen zu bringen, indem sie dieselben unter dem Gesichtspunkt des verschiedenen Zeitverständnisses in endzeitliche und überzeitliche Eschatologien einteilen. Der Mangel beider Unternehmen aber besteht darin, daß sie keine genügende Erklärung für die Tatsache der Mannigfaltigkeit der eschatologischen Entwürfe, speziell für das Problem «endzeitliche und überzeitliche Eschatologie» geben, sondern sich einfach referierend mit der Feststellung des Tatbestandes begnügen. Denn auch ihre eigenen Lösungsversuche führen nicht über diesen Mangel hinaus, indem Heim von der in dem neuen Zeit-Ewigkeitsverständnis der überzeitlichen Eschatologie enthaltenen Problematik[163]) aus in seiner Eschatologie der «Spannungslösung»[164]) in eine im Grunde endgeschichtliche Eschatologie zurückbiegt[165]) und Hoffmann in der Anlehnung an Althaus einen Kompromiß zwischen endzeitlicher und überzeitlicher Eschatologie schließt, um die Wahrheitsmomente beider Entwürfe vereinigen zu können[166]). Auch Otto Michels Referat

leidet an gleichem Mangel[167]). So offenbaren diese Darstellungen des eschatologischen Problems in der neueren protestantischen Theologie nur von neuem die Verschiedenartigkeit der dogmatischen Standpunkte, die so groß ist, daß zwischen den entgegengesetzten Positionen keine Berührungspunkte und damit auch keine Verständigungsmöglichkeiten bestehen. Derartige Arbeiten führen deshalb nicht zu einem wirklichen Verständnis und zu der nötigen Klärung des eschatologischen Problems.

Bei unserer Untersuchung ist es uns hingegen gelungen, ein allen theologischen eschatologischen Entwürfen gemeinsames und sie infolgedessen alle verbindendes Merkmal zu finden. Es besteht in der in den zwei vorhergehenden Kapiteln festgestellten durchgängigen Ausschaltung aller Naherwartung des Endes in endgeschichtlicher Form, wie sie für die neutestamentliche Eschatologie charakteristisch ist. Die Art und Weise der Ausschaltung ist in den verschiedenen Eschatologien, die den Gegenstand unserer Untersuchung bilden, eine verschiedene. — Eben auf dieser Verschiedenartigkeit in der Art und Weise der Ausschaltung der endgeschichtlichen Naherwartung des neuen Testaments beruht ihre bunte Verschiedenartigkeit überhaupt. — Aber der Vollzug der Ausschaltung ist allen gemeinsam. Damit haben wir ein für die gesamte moderne Eschatologie gemeinsames Charakteristikum gefunden. Unter dem Gesichtspunkt der Ausschaltung der endgeschichtlichen Naherwartung stellt die neuere protestantische Theologie eine Einheit dar. In dieser Weise läßt sie sich auf e i n e n Nenner bringen: Ausschaltung der endgeschichtlichen Naherwartung. Das ist schon an sich für eine vergleichende Betrachtung ein wichtiges Resultat.

Aber nun kommt dazu noch die weitere Tatsache, daß gerade dieses den verschiedensten neueren eschatologischen Versuchen gemeinsame Merkmal zugleich ihr gemeinsames Unterscheidungsmerkmal gegenüber der neutestamentlichen Eschatologie darstellt. Denn eben gerade das, was die neuere Eschatologie in immer neuen Versuchen auszuschalten sich bemüht, gerade das ist für die neutestamentliche Eschatologie das Charakteristische: die glutvolle Erwartung des zeitlich nahe bevorstehenden Endes der Welt. Da die endgeschichtliche Naherwartung zum Wesen der neutestamentlichen Eschatologie gehört,

bedeutet ihre Ausschaltung vom neuen Testament aus geurteilt eine Beschneidung der Eschatologie, eine «Enteschatologisierung»[168]). Man kann also sagen: in ihrer Enteschatologisierung liegt das gemeinsame Merkmal der eschatologischen Konstruktionen der neueren protestantischen Theologie.

Das ist nun immerhin eine Sachlage, die zu einigem Nachdenken Anlaß geben dürfte. Wie kommt es zu dieser merkwürdigen Erscheinung, daß just das hartnäckige Ausschalten dessen, was für die neutestamentliche Eschatologie das Charakteristischste ist, das einzig Gemeinsame und Verbindende für die verschiedenen neueren Eschatologien ist?

Der Grund zu dieser sonderbaren Lage ist nicht eine Schuld der Theologen. Die Theologie begibt sich ja ganz und gar nicht freiwillig, sondern nur nachdem alle Fluchtversuche fehlgeschlagen haben, in diese Zwangslage, sich in einem wesentlichen Punkt mit dem neuen Testament in Widerspruch zu befinden. Diese Zwangslage ist verursacht durch den tatsächlichen Geschichtsverlauf, der eben anders verlief als wie es das neue Testament voraussah. Das neue Testament rechnet mit dem unmittelbar bevorstehenden Weltende. Von dieser Naherwartung des Endes ist — wenn auch in verschiedenem Maße — das ganze neue Testament bestimmt. Aber ebensosehr ist nun alle seitherige Theologie bis auf den heutigen Tag von dem tatsächlichen Nichteintritt dieses Endes bestimmt. Denn wäre dieses vom neuen Testament erwartete und verkündigte Ende eingetreten, so gäbe es heute gar keine Geschichte mehr, so wären wir darum gar nicht in der Lage, über Eschatologie nachzudenken. Im Ausbleiben des Eintritts des Endes, genauer der Parusie, sowie das neue Testament es erwartete, liegt der Grund dafür, daß die Theologie gegenüber der Eschatologie des neuen Testaments sich in ständiger Verlegenheit befindet, sie als hinfällig, als Illusion, als getäuschte Hoffnung preisgeben zu müssen. Weil sie sich mit dem Festhalten der endgeschichtlichen Naherwartung in schwärmerischer Weise mit der Wirklichkeit in Widerspruch setzen würde, deshalb fehlt in den theologischen Eschatologien die endgeschichtliche Naherwartung. Weil sie aber die Eschatologie nicht preisgeben wollen — ein Faktum, dessen Ursache uns noch beschäftigen wird — sehen sie sich zu der Aus-

schaltung resp. Abschwächung oder Umdeutung der endgeschichtlichen Naherwartung gezwungen. Damit vollzieht die Theologie bewußt oder unbewußt eine Korrektur der neutestamentlichen Eschatologie im Sinne des tatsächlichen Geschichtsverlaufes. Durch die Ausschaltung der Naherwartung in der endgeschichtlichen Form oder der Endgeschichte in Form der Naherwartung wird die neutestamentliche Eschatologie vor dem Ungültigwerden für eine Zeit, die die Nichterfüllung der neutestamentlichen Naherwartung erfahren hat, bewahrt. Aber dieser Rettungsversuch leidet an einer großen Inkonsequenz.

Daß der Weltverlauf die neutestamentliche Eschatologie ins Unrecht gesetzt hat, das wird heute von einem jeden, der ein historisches Verständnis für die neutestamentliche Eschatologie aufzubringen vermag, anerkannt. Man redet von der «Veränderung» der Weissagung Jesu dadurch, «daß auf seine Erhöhung ein langer Geschichtsverlauf folgte»[169]), von der «zeitgeschichtlichen Schranke»[170]) jener Erwartung, von der «für uns unwiederholbaren» kosmischen Situation des alten Christentums[171]) — aber man sieht nicht, welche Folgen diese Erkenntnis für die Verwendung der neutestamentlichen Eschatologie hat. Sint ut sunt aut non sint! das gilt auch von den letzten Dingen der neutestamentlichen Eschatologie. Die neutestamentliche Eschatologie hat ihren Platz in einer ganz bestimmten unwiederholbaren geschichtlichen Situation. Das ist die Situation der Weltenderwartung zu Beginn unserer Zeitrechnung. Mit dem Hinfälligwerden dieser kosmischen Situation durch das Nichteintreten der Parusie ist aber nicht nur die endgeschichtliche Naherwartung der neutestamentlichen Eschatologie, sondern die ganze neutestamentliche eschatologische Vorstellungswelt als Quelle für Aussagen der Weltdeutung hinfällig geworden. Ist einmal das Ausbleiben der Naherwartung des Endes zugegeben, so folgt daraus auch die Hinfälligkeit aller von dieser Naherwartung beherrschten Aussagen des neuen Testaments über die individuelle und universale Vollendung. Was Martin Werner als die «fundamentale Einsicht», die sich aus Albert Schweitzers «Geschichte der paulinischen Forschung» ergibt, bezeichnet, «daß nämlich mit dem Nichteintreffen der Parusie im ersten nachchristlichen Jahrhundert ein Faktum gegeben ist, das selbst dem

orthodoxesten christlichen Dogmatiker die Möglichkeit abschneidet, mit dem wirklichen Paulinismus so ohne weiteres vollen Ernst zu machen»[172]), das gilt nicht nur von der paulinischen Theologie, sondern von der gesamten neutestamentlichen durch die endgeschichtliche Naherwartung bestimmten und durch das Nichtinerfüllunggehen dieser Erwartung belasteten Gedanken- und Vorstellungswelt.

Statt nun aber auf dieses durch das Ausbleiben der Parusie für eine Behandlung der letzten Dinge im Anschluß an die neutestamentliche Eschatologie entstandene Problem näher einzutreten, begnügt sich die gegenwärtige systematische Theologie, soweit sie die Tatsachen nicht zum vornherein verharmlost oder ins Abstrakt-Zeitlose umdeutet, damit, diese Schwierigkeit in historisch-referierender Art zu erwähnen, ohne aber die systematischen Konsequenzen daraus zu ziehen, um dann möglichst rasch zu einer von diesen historischen Schwierigkeiten «gesicherten» Methode, ihre Eschatologie aus dem Glauben heraus zu entwickeln, überzugehen. Und doch würde gerade in einem konsequenten Durchdenken des durch das Ausbleiben der Parusie gestellten Problems die einzige wirklich haltbare Auskunft in Sachen Eschatologie zu finden sein, wie wir im Folgenden zu zeigen haben werden. Vorher aber müssen wir uns noch die Verwicklungen und Schwierigkeiten vergegenwärtigen, die eine Theologie, welche diesem Problem auszuweichen sucht, sich auf den Hals lädt.

III. Eschatologie als Glaubenshoffnung.

9. Kapitel.

Die Begründung der Eschatologie im Glauben.

Da durch den uneschatologischen Geschichtsverlauf die eschatologischen Aussagen des neuen Testaments über das nahe Ende, je länger das Ausbleiben des Endes sich hinzieht, desto mehr ins Unrecht gesetzt werden, so ist es der gegenwärtigen Theologie nicht möglich, die neutestamentlichen Aussagen über das Ende einfach zu den ihrigen zu machen, sondern sie muß ihre eschatologischen Aussagen anders als durch direkte Uebernahme der neutestamentlichen systematisch zu begründen versuchen. Darin, daß die heutige Dogmatik in der «Hauptlinie» nicht mehr mit dem neuen Testament geht, wie H. E. Weber sagt, besteht die heutige Not der Dogmatik[173]). Nicht ohne Grund warnt hier sogar der «Biblizist»[174]) Schlatter vor «künstlicher Nachahmung»[175]). Das eschatologische Lehrstück hat demnach neben der Auseinandersetzung mit der neutestamentlichen Eschatologie die Aufgabe zu begründen, warum man mit eschatologischem Geschehen zu rechnen habe. Bevor wir diese Begründung uns näher ansehen, wollen wir uns ganz allgemein den Unterschied vergegenwärtigen, in welchem sowohl die eschatologischen Lehrstücke der uneschatologischen Theologie als auch die eschatologische Theologie der Gegenwart als Ganzes sich mit dieser Zweckbestimmung der Begründung der Eschatologie zur neutestamentlichen Eschatologie befinden.

Die grundlegenden eschatologischen Aussagen des neuen Testaments betr. das nahe Ende in der Verkündigung Jesu, die durch Tod und Auferstehung Jesu in Gang gesetzte Aeonenwende, die bereits, wenn auch noch verborgen vorhandene neue Welt und den in Bälde eintretenden vollständigen Sieg des neuen über den alten Aeon durch das Erscheinen des Messias, haben nicht den Zweck, irgend etwas derartiges beweisen zu wollen,

sondern sind rein feststellender Natur. Die eschatologische Botschaft des neuen Testaments ist einfache Aussage über den augenblicklichen Weltzustand. Weil sich eben jetzt eschatologisches Geschehen vollzieht, weil dieses Geschlecht τὰ τέλη τῶν αἰώνων [176]) erleben wird, darum redet das neue Testament eschatologisch. Primär ist der in Gang befindliche Aeonenwechsel, sekundär die eschatologische Verkündigung. Weil der Zeiger der Weltenuhr auf die letzte Stunde hinrückt, darum sagt Jesus: Das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen. Weil eine neue Weltzeit da ist, kann er davon reden, daß einige Anwesende nicht mehr den Tod schmecken werden[177]). Weil er seine Person und sein Sterben in dieses Weltgeschehen hinein verflochten weiß, kann er seinen Jüngern verheißen, daß sie das nächste Mahl mit ihm schon im Reich Gottes einnehmen würden[178]). Mit dem Tod und der Auferstehung Jesu wird die Aeonenwende Tatsache. Die ganze paulinische Theologie ist nichts anderes als eine Aussage auf Grund dieser vollzogenen Wandlung. Die ganze paulinische Anthropologie, Christusmystik, Rechtfertigungslehre, Gesetzesabrogation und Ethik beruht auf der Tatsache der stattgehabten Aeonenwende. Selbstverständlich gilt das Gleiche auch für die im gewöhnlichen Sinne als eschatologisch bezeichneten Aussagen über Auferstehung, Gericht, ewiges Leben. Für alles liegt der Grund in der Tatsächlichkeit eschatologischen Geschehens. Darum gibt es hier nichts zu räsonieren, zu fragen oder zu bezweifeln, sondern hier kann man nur mit einer Tatsache rechnen, die, wenn man klug ist, nicht außer acht gelassen werden darf. Dieses Abstellen auf die gegenwärtige Wirklichkeit gibt der Eschatologie des neuen Testaments ihre unbedingte Sicherheit. Der Eschatologe «braucht nur in Gedanken zu realisieren, was mit ihm und mit der Welt vorgeht»[179]). Das Weltschicksal bestimmt die Eschatologie. Die Eschatologie kann nur dieses Schicksal verkünden. Darum ist die ganze neutestamentliche Eschatologie nichts anderes als ein Alarmruf. Der Alarmruf begründet nicht die Gefahr, sondern weil Gefahr ist, deshalb wird Alarm gemacht. Das ist der Sinn der neutestamentlichen Eschatologie.

Ganz anders verhält es sich in dieser Beziehung mit den hier zu untersuchenden modernen eschatologischen Erörterungen.

Gewiß, es wird hier auch von etwas gesprochen, was sich in der Welt vollzieht, oder vollziehen wird, von der geschichtlichen oder übergeschichtlichen Nähe oder Ferne des Endes, vom Schicksal des Einzelnen und des Ganzen, von Sinn und Bedeutung des Todes und der Auferstehung Jesu für die Weltsituation, von Wiederkunft, Auferstehung, Gericht, ewigem Leben — kurz von dem allem, was im neuen Testament im allerengsten Zusammenhang mit der im Gang befindlichen Aeonenwende erwartet wird. Aber während im neuen Testament alle diese Dinge einfach als letzte Akte eines schon im Gang befindlichen Dramas den Charakter unzweifelhafter Tatsächlichkeit an sich tragen, werden sie in den modernen theologischen Darstellungen, weil sie hier in einer uneschatologischen Weltauffassung des tragenden Grundes der im Gang befindlichen Aeonenwende verlustig geworden sind, zu Dingen, deren Wirklichkeit erst Gegenstand des Fragens und Erörterns ist. Was dort primär war, das wird hier sekundär. Die Erörterung der eschatologischen Begriffe tritt vor die Faktizität des in ihnen bezeichneten eschatologischen Geschehens und muß die Mittel zur Begründung der Wirklichkeit desselben liefern. Während im neuen Testament das eschatologische Geschehen die eschatologischen Aussagen begründet, hat die moderne Eschatologie zur Aufgabe, die Wirklichkeit eschatologischen Geschehens darzutun. Was dort Voraussetzung war, das wird hier Postulat. Darum der tiefe Wesensunterschied aller eschatologischen Konstruktionen der neueren Theologie gegenüber der neutestamentlichen Eschatologie. An der Frage der Wirklichkeit des in den eschatologischen Aussagen Gemeinten läßt sich diese Verschiedenheit besonders deutlich erkennen.

Mit der Begründung der Eschatologie in der unmittelbar bevorstehenden resp. bereits im Gang befindlichen Aeonenwende als eines endgeschichtlichen Geschehens fußt die neutestamentliche Eschatologie — wenigstens nach ihrer bestimmten Meinung — auf der Wirklichkeit. Ihre Weltdeutung ist — immer nach ihrer für sie außer allem Zweifel stehenden Auffassung — der tatsächlichen gegenwärtigen Weltlage entsprechend. Jesus weist bei der Täuferanfrage hin auf seine messianischen Heilstaten, in denen sich der neue Aeon kundtut[180]). Der Satan, der wie ein Blitz vom Himmel stürzt[181]), ist Zeichen der eschatolo-

gischen Weltsituation. Tod und Auferstehung Jesu, sowie die Geistbegabung[182]) sind für das apostolische Zeitalter Bürgschaft und Zeichen des im Anbruch befindlichen neuen Aeons. Die Menschen des neuen Testaments leben also in einer eschatologischen Wirklichkeit.

Für den heutigen Theologen aber, der jene Weltdeutung Jesu und des Urchristentums auf Grund der nicht eingetretenen und immer noch ausgebliebenen Parusie als eine Illusion erkannt hat, gibt es diese gegenwärtige eschatologische Wirklichkeit nicht. Wenn er deshalb eschatologische Wirklichkeit und eschatologisches Geschehen in seinen eschatologischen Erörterungen begründet, so muß er es im offenkundigen Widerspruch zur vorliegenden uneschatologischen Weltgestalt tun. Wenn er heute z. B. mit Paulus sagt: «Darum, ist jemand in Christo, so ist er eine neue Kreatur; das Alte ist vergangen, siehe, es ist neu geworden»[183]), so hat dies Wort für Paulus einen ganz andern Tenor als für ihn. Paulus kann es sagen im Blick auf die, wenn auch jetzt noch verborgene, so doch tatsächlich sich abspielende Weltverwandlung — Albert Schweitzer braucht dafür einmal das treffende Bild eines hinter dem Vorhang und deshalb für das Auge des Zuschauers unsichtbaren aber doch tatsächlich stattfindenden Bühnenwechsels[184]), — der heutige Dogmatiker aber kann es nur sagen als eine — «Glaubenshoffnung», die mit der Wirklichkeitserkenntnis in Widerspruch steht, weil er im Unterschied zu Paulus nichts von jenen in der Glaubenshoffnung behaupteten eschatologischen Wirklichkeiten im Bereiche seiner möglichen Erfahrung als Realität feststellen kann.

Das eschatologische Lehrstück wird in den neueren protestantischen Dogmatiken und Glaubenslehren gewöhnlich als «christliche Glaubenshoffnung»[185]), «christliche Hoffnung»[186]), «die Hoffnung des Glaubens»[187]), «die uns verheißene Vollendung»[188]), «das Bekenntnis der Heilshoffnung, der Verherrlichungsglaube»[189]), betitelt, oder man spricht von der «Besinnung des Glaubens» über das, «was ihm eigentlich die Welt der Ewigkeit sei»[190]), man fragt überall nach der «dem Wesen des Glaubens angemessenen Behandlung der Eschatologie»[191]). Diese Ueberschriften und Programme geben schon darüber Auskunft, von welcher Basis aus man in diesen Systemen zu eschatologi-

schen Aussagen zu gelangen und dieselben zu begründen versucht. Ausgangspunkt und Begründung für die Eschatologie liegen im Glauben. Wenn Althaus formuliert: «Bei dem Christusglauben muß eine theologisch mögliche Eschatologie einsetzen, aus ihm ist jede Aussage abzuleiten»[192]), es sei vom Sinne der «Christustatsache»[193]) aus zu denken, so gibt er damit — unter Offenlassen der Frage, was «Christusglaube» und «Christustatsache» inhaltlich bedeutet — formal den Grundsatz aller neueren Theologie wieder.

So verschieden nun in den verschiedenen Systemen der Glaubensbegriff gefaßt wird und so verschieden wiederum die eschatologischen Aussagen damit in Zusammenhang gebracht werden, so haben wir in dieser Fassung der Eschatologie als Glaubenshoffnung doch ein zweites und diesmal positiv lautendes gemeinsames Merkmal aller neueren eschatologischen Entwürfe. Dieses positive gemeinsame Merkmal entspricht dem im vorigen Abschnitt diskutierten negativen allgemeinen Kennzeichen, daß die Begründung der Eschatologie in der endgeschichtlichen Naherwartung, wie sie im neuen Testament vorhanden ist, abgelehnt wird. Der Grund jener allgemeinen Ablehnung, die Eschatologie direkt durch die Enderwartung des neuen Testaments begründen zu lassen, liegt, wie wir festgestellt haben, in dem tatsächlichen Nichtinerfüllunggehen dieser Erwartung bis zum heutigen Tage. In der Begründung der Eschatologie als Glaubenshoffnung durch eine auf dem Glauben beruhende systematische Erörterung liegt nun die positive Wirkung jenes negativen Resultats. Was dort durch das Nichteintreten der Parusie zerstört wurde, das wird nun hier als Glaubenshoffnung neu aufgebaut. Dieser Zusammenhang wird deutlich, wenn Kähler einmal sagt: «So wird die Lehre von den letzten Dingen für uns ein Stück unseres Bekenntnisses zu unserem lebendigen Heilande». «Da bedarf es dann keiner ausgesponnenen geschichtlichen Untersuchung, auch keiner kunstvollen Verteidigung gegen unzeitgemäße Bedenken»[194]). Dieser Satz enthält mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit die positive und negative Wirkung des Ausbleibens der Parusie. Negativ ist es die Flucht vor der historischen Tatsächlichkeit der Weltenderwartung des neuen Testaments und der durch das Ausbleiben des Endes verursachten «Unstimmigkeiten». — Kähler bemerkt im Vorhergehenden selber, daß die

Untersuchungen der biblischen Weissagungen zu Unstimmigkeiten führen und fährt dann weiter: «Solche Unsicherheiten annähernd zu heben, ist die Aufgabe der biblischen Theologie; sollten wir auf deren Lösung warten, so müßte die Beantwortung der Frage, welche in dem Thema dieser Verhandlung liegt, wohl noch geraume Zeit aufgeschoben werden. Allein dieser Aufschub ist zu vermeiden; es läßt sich wohl ein Ausweg finden, welcher rascher zum Ziele führt»[195]). — Die positive Wirkung besteht in der Hinwendung zur Lehre von einer übergeschichtlichen Wirklichkeit der neutestamentlichen Botschaft. «Denn wenn uns klar wird, was unser Heiland uns ist, sein und werden kann und will, dann schweigen für uns alle Zweifel; ist ihm doch gegeben alle Macht im Himmel und auf Erden»[196]).

Die eschatologische Frage ist hier nur ein Teilproblem des umfassenderen Problems «Glaube und Geschichte», eines Problems, das seit Kähler[197]) und Herrmann[198]) in der neueren systematischen Theologie einen wichtigen Platz einnimmt[199]).

Soweit in der neueren protestantischen Theologie die Unmöglichkeit der sog. biblizistischen Methode in der Eschatologie, d. h. der Begründung heute geltender eschatologischer Aussagen durch einfache Wiederholung der eschatologischen Weissagungen der biblischen Bücher eingesehen worden ist, herrscht Einhelligkeit in der Begründung der Eschatologie im Glauben als Glaubenshoffnung. Verschiedenartigkeit besteht innerhalb dieser Glaubenshoffnungstheologie nur in der Form der Begründung im Glauben. Diese Verschiedenartigkeit beruht in der Verschiedenartigkeit der Bestimmung des Glaubensbegriffs. Der Hauptunterschied liegt in der Fassung des Glaubens einerseits als einer irgendwie menschlich-empirisch-psychologisch faßbaren gegenständlichen Wirklichkeit, anderseits als einer allen menschlichen Kategorien entzogenen eschatologischen Möglichkeit. In der Kritik des Psychologismus und Historismus durch die dialektische Theologie und in ihrer Fassung des Glaubens als blosser, der Erlebnissphäre völlig entzogenen Wortbezogenheit ist diese Scheidung deutlich. Dem dialektischen Glaubensbegriff gegenüber bilden die positiven und liberalen Glaubensbegriffe bei allen Unterschieden doch eine Einheit. Von da aus ergeben sich nun auch zwei Hauptformen der Begründung der Escha-

tologie als Glaubenshoffnung: die Begründung der Glaubenshoffnung als Postulat der Glaubenswirklichkeit und die Begründung der Glaubenshoffnung in der Tatsache, daß Glaube wesentlich immer Hoffnung ist.

Betrachten wir zuerst die erste Art der Begründung der Eschatologie als Postulat aus der Bewußtseinswirklichkeit des Glaubens[200]). Danach besitzt der Mensch in der in Christus geschehenen Offenbarung des gnädigen Gottes für sich und die Welt eine Heilserfahrung. Diese gegenwärtige Heilserfahrung besteht in der Erkenntnis des «Liebeswillen Gottes, der sich im Heilandsleben und Heilandstode am herrlichsten offenbart hat»[201]), in der Erfahrung der «väterlichen Liebe Gottes»[202]), im «Gottesbewußtsein»[203]) oder der «religiösen Christusgebundenheit»[204]), in der «von Christus hergestellten Gottesherrschaft mit dem Einzelnen wie mit der Gesamtheit»[205]), in der «Erfahrung eines mit Gott versöhnten Gewissens»[206]), in der «erfahrenen Wiedergeburt»[207]), in der «Tatsache», «daß wir gegenwärtig in uns die Anfänge eines unerschöpflichen Lebens anschauen können»[208]). Aus diesem im Glauben vorhandenen gegenwärtigen Heilsbesitz wird nun das Postulat eines den Tod überdauernden ewigen Lebens und einer die zeitlichen Schranken behebenden ewigen Vollendung gefolgert. In der Gegenwartserfahrung des völligen Heils erblickt der Gläubige den Grund zur Behauptung der Unzerstörbarkeit des Heilsbesitzes angesichts des Todes. Das ewige Leben, dessen der Christ hier teilhaftig geworden ist, «ist seinem Begriff nach unerschöpflich»[209]). «Denn von einem Wesen, das wirklich von der väterlichen Liebe Gottes umfaßt wird, können wir gewiß nicht denken, daß es in der Welt Gottes vernichtet werden sollte»[210]). Unsere Hoffnung hat «ihren Grund in der uns gewährten Gnade Gottes»[211]). Auch Heim fragt: «Was müssen wir über die Frage sagen, wenn uns Gott eine Wirklichkeit geworden ist»[212])? Prinzipiell genau gleich schließt Lüdemann: «Kraft seines religiösen Bewußtseins weiß der Christ in sich und vielen anderen durch Versöhnung und Erlösung den Keim eines geistigen Lebens gesetzt, dessen Erhaltung und Entfaltung in der Menschheit überhaupt zu hoffen er sich durch den objektiven Wert desselben berechtigt fühlt»[213]). Ebenso Traub: «Wer in Christus seinen Gott gefunden hat, der kann nicht anders als bekennen: ‚ich

glaube an ein ewiges Leben'. Denn Gott ist die Liebe, welche mit ewiger Liebe liebt, und er ist die Macht, welche die Gewalt des Todes bricht»[214]).

Ein zweiter Weg zur Begründung eschatologischer Wirklichkeit auf Grund der im Glauben erfahrenen Ewigkeitsgewißheit geht aus von den Schranken, denen diese Erfahrung jetzt noch in der Zeit unterworfen ist, indem das Postulat der Vollendung bezw. Spannungslösung dieses Zustandes aufgestellt wird. Aus dem durch Gott begonnenen Anfang der Heilsgegenwart wird seine notwendige Vollendung durch Gott abgeleitet. Der qualitativ einzigartige Inhalt der Glaubenshoffnung «drängt zu seiner Entschränkung, zu ungehemmter Entfaltung bis hinaus auf reine, dem Wesen entsprechende Erscheinung»[215]). Die neue Gottestat erscheint «als Vollendung der uns jetzt gegebenen Gabe»[216]). In besonderem Maße wird dieser Gesichtspunkt vertreten in der Begründung der Eschatologie in der Rechtfertigung, so besonders deutlich bei Kähler: «Die Berufung, welche der rechtfertigende Glaube aneignet, bietet die Versöhnung als das zureichende Mittel für die umfassende Erlösung an; darum befaßt jener Glaube die Zuversicht auf die abschließende Befreiung von der Sünde und ihren Folgen in sich»[217]). «Die Heilsgewißheit greift notwendig hinüber auf die Vollendung; sie ergreift in der zugerechneten Gerechtigkeit auch den Vollzug der Verklärung oder die Erlangung der Herrlichkeit»[218]).

Natürlich sind beide Wege beim einzelnen Dogmatiker nicht zu trennen, sondern gehen ineinander über, wie sie ja tatsächlich aufeinander angelegt sind. Althaus verbindet in seinem auf die «Christustatsache» sich gründenden eschatologischen Entwurf beide, indem er die axiologische Eschatologie sich gründen läßt in der den Fortbestand der Persönlichkeit verbürgenden Gegenwartserfahrung ewigen Lebens[219]), während die teleologische Eschatologie notwendig am paradoxen Gepräge eben dieser Ewigkeitsgewißheit entspringt, indem sie die Aufhebung dieses Paradoxons fordert[220]).

Man kann diese Begründung der Eschatologie als Glaubenspostulat auch eine «mittelbare»[221]) Begründung nennen im Unterschied zu der «unmittelbaren» Begründung der Eschatologie in dem eschatologisch geprägten Wesen des Glaubens. Wenn dem Glauben jedes mit psychologisch-empirischen Kategorien

faßbare Wesen abgesprochen wird, so wird der Glaubensstand, sofern er für einen Menschen Wirklichkeit werden soll, selber zu einer eschatologischen Möglichkeit. Thurneysen sagt von «Christus und seiner Zukunft»: «Diese seine Zukunft findet sich als ein an sich erkennbares Gegebenes im Raume unseres Lebens gar nicht vor. Sie muß immer erst zu uns kommen und für uns erkennbar werden durch sich selbst». «Dieser Akt ihres Herantretens an unsere Augen und Ohren, dieser Akt ihrer Aufdekkung gehört selber mit hinzu zu dem, was wir seine Zukunft nennen». Der «Akt dieses Hereintretens seiner Zukunft in unser Gesichtsfeld» ist Offenbarung, der «dadurch ermöglichte Akt unseres Sehens dieser Zukunft» ist Glaube[222]). So wird Glaube zum Paradox, zum Haben im Nichthaben und jede Ueberschreitung dieser Dialektik wäre nicht mehr gottgewirkter Glaube, sondern menschliche Position, ohne jede Verbindlichkeit, Illusion. «Es wäre sofort nicht mehr seine, die Zukunft Jesu Christi, wenn wir die Hand auf sie legen können, und wäre es auch nur im Akt unserer Erkenntnis»[223]). Deshalb erklärt Brunner: «Glaube, der diesen Namen verdient», ist «ebenso notwendig eschatologisch, als ein Mensch einen Kopf haben muß»[224]). Von einer Begründung der Eschatologie auf Grund des «Gottesbewußtseins», einer Heilsgegenwart, kann hier natürlich keine Rede sein. Aber gerade in der Nichtgegenständlichkeit des Glaubens, in der Paradoxheit seines Charakters liegt der Ursprung eschatologischer Erwartungen. Denn diese Paradoxie des Glaubens verlangt nach einer Auflösung — «das Dialektisch-Widerspruchsvolle verlangt nach Auflösung»[225]) — nach einer Auflösung, die freilich nicht innerhalb dieser Daseinsformen möglich ist. Darum bleibt der Glaube ausschließlich Hoffnung. «Der Glaube ist nichts anderes als die Gewißheit des Kommenden»[226]). Und damit ist auch hier Eschatologie — wenn auch in anderer Weise — als Glaubenshoffnung ermöglicht und begründet.

Eschatologie als Glaubenspostulat und Eschatologie als Wesensbestimmung des Glaubens, das sind die zwei verschiedenen Wege, auf denen heute vom Glauben aus Eschatologie begründet wird. Damit ist auch derjenigen Theologie, die die Begründung der Eschatologie in der geschichtlichen Naherwartung des En-

des, wie sie im neuen Testament vertreten wird, infolge des Nichtinerfüllunggehens dieser Voraussetzung nicht mehr anerkennen und mitmachen kann, doch eine im Zusammenhang mit dieser neutestamentlichen Eschatologie begründete Eschatologie möglich gemacht. Denn der für die Eschatologie als Glaubenshoffnung tragende Grund, der Glaube, ist nichts anderes als eine Wirkung der Verkündigung jener neutestamentlichen Eschatologie — nur mit dem vorteilhaften Unterschied, daß nun diese durch den Glauben wirkende und vom Glauben aus verstandene neutestamentliche Eschatologie nicht mehr als durch den Weltverlauf ins Unrecht gesetzte und dadurch erledigte Erwartung erscheint, sondern als für alle Zeit von Gott bewirkte Heilsveranstaltung. Darum erscheint diese Lösung so glücklich und trefflich.

Aber eine nähere Betrachtung dieser im Glauben begründeten Eschatologie zeigt die ganze Unhaltbarkeit dieser die gesamte neuere insbesondere auch die neueste protestantische Theologie beherrschenden Begründung der Eschatologie. Eine große Schwierigkeit tut sich auf in der Verwendung der Schrift, eine andere ebenso wichtige in der Auseinandersetzung mit der Vernunfterkenntnis. Diesen zwei Problemen wenden wir uns im Folgenden zu.

10. Kapitel.

Die Verwendung der Schrift.

Die im vorigen Kapitel dargestellte Eschatologie als Glaubenshoffnung entsteht irgendwie — wie der Glaube überhaupt — an der Heilsbotschaft des neuen Testaments. Im Ausgehen von der Schrift unterscheiden sich die christlichen Eschatologien von allen übrigen, auch von den eschatologischen Geschichtsphilosophien. Nun aber stellt die biblische, speziell neutestamentliche Heilsbotschaft, wie wir gesehen haben, selber schon eine Eschatologie dar, und zwar eine Eschatologie, die ein ganz anderes Gepräge trägt, als die an ihr sich entzündende Glaubenshoffnung. Das Wesen der neutestamentlichen Eschatologie haben wir definiert als endgeschichtliche Naherwartung auf Grund

der als bereits im Gang befindlich angenommenen Aeonenwende. In dieser Art ist die neutestamentliche Eschatologie jedoch durch den uneschatologischen, ihre geschichtlichen Enderwartungen nicht erfüllenden Geschichtsverlauf ins Unrecht gesetzt worden. Mit dem Ausbleiben der Parusie hat die neutestamentliche Eschatologie ihren tragenden Grund verloren. Ihre eschatologischen Aussagen sind hinfällig geworden.

Unter dem eingestandenen oder nichteingestandenen Zwang dieser Lage gibt die neuere protestantische Theologie die endgeschichtliche Eschatologie in Form der Naherwartung preis und begründet eine neue Eschatologie als Glaubenshoffnung. Von einer kosmologischen Bestimmtheit in der Art des Aeonenwechsels der neutestamentlichen Eschatologie weiß diese Glaubenshoffnung nichts, sondern je nach der Fassung des Glaubensbegriffs erwächst sie mittelbar aus dem Glaubensbewußtsein oder ist unmittelbar in dem Wesen des als Hoffnung bestimmten Glaubens vorhanden. In dieser Glaubenshoffnung wird aber von neuem trotz uneschatologischer Kosmologie die Notwendigkeit eschatologischen Geschehens begründet. Die Schwierigkeit besteht nun darin, daß diese von der neutestamentlichen Eschatologie so grundverschiedene Glaubenshoffnung sich nirgend anderswo gründen kann als eben in der Heilsbotschaft der neutestamentlichen Eschatologie. Die neutestamentliche Eschatologie ist aber etwas ganz anderes, als was eine Glaubenshoffnung in der geschilderten Art zu ihrer Begründung brauchen könnte. Diese Schwierigkeit in der Verwendung der Schrift spürt man in allen eschatologischen Abhandlungen der neueren protestantischen Theologie. Carl Stange gesteht: «Es ist gewiß richtig, daß an keinem Punkte das dogmatische Problem der Schriftautorität so ernst und dringlich wird wie gerade in der Eschatologie»[227]) und Karl Barth seufzt im Vorwort zum Römerbrief nicht vergebens unter den «Blöcken bloß historischer ... Begrifflichkeiten», die es zu «bearbeiten»[228]) gilt. Von dieser «Bearbeitung» sollen uns in diesem Kapitel die zwei bewährtesten Methoden beschäftigen.

Der erste Ausweg aus der Schwierigkeit, die Glaubenshoffnung in der ganz andersartigen und auch ganz anders begründeten neutestamentlichen Eschatologie zu verankern, be-

steht in dem Herausheben eines besonderen Stückes aus dem ganzen Inhalt der Schrift als Zentrum des Ganzen und in der Verwendung desselben als Kriterium für die Maßgeblichkeit des gesamten übrigen Schriftinhalts. Dieser zentrale Inhalt der Schrift wird gesehen in der glaubenweckenden Offenbarung Gottes in Jesus Christus. «Die göttliche Heilsverheißung des ewigen Lebens im Gottesreich sehen wir nicht mehr in den einzelnen Zukunftsaussagen der Bibel, sondern in ihrem Zentrum, dem Evangelium von Jesus Christus, das dem Menschen die Ewigkeit erschließt»[229]). Aus der Gesamtheit des neutestamentlichen Zeugnisses wird als Zentrum herausgehoben, was in der Gegenwart Glauben zu erwecken vermag. Das sind nicht «einzelne Jesusworte», sondern Jesus ist «die persönliche Offenbarung Gottes, aber eben in seiner ganzen Person, seinem Heilandsleben und seinem Heilandswirken, wie es sich schließlich konzentriert in der Tatsache des Kreuzes. Sie ist das Fundament, auf welchem der Glaube und auch die Hoffnung des Christen ruht. Nicht aber die einzelnen Weissagungsworte, die uns von Jesus überliefert sind»[230]). So auch Althaus: «Man wird, wenn man so die biblischen Gedanken von ihrer Wurzel aus nachdenkt, bald merken, wie die neutestamentliche Hoffnung ihrem Gehalte nach gar nicht in erster Linie auf ausdrücklichen Jesusworten, sondern auf der Christustatsache, der Wirklichkeit des gekreuzigten und lebendig erstandenen Christus und des durch ihn begründeten Christenstandes ruht»[231]). Ebenso Horst Stephan: «Evangelisch ist eine Lehre von der christlichen Hoffnung nicht dadurch, daß sie in möglichst großem Umfang die neutestamentliche oder gar danielische Eschatologie aufnimmt, sondern dadurch, daß sie bis auf die im Evangelium liegende Wurzel zurückgeht und die Hoffnungsgedanken herausarbeitet, die der gottbezogene evangelische Glaube wesenhaft und notwendig einschließt»[232]).

Mit diesem den Glauben und damit auch die Glaubenshoffnung begründenden Zentrum der Schrift ist nun auch ein Maßstab gegeben zur Begutachtung der dogmatischen Verwendbarkeit des übrigen Inhalts der Schrift, sowie ein Mittel zur Deutung desselben. Man verwendet «das Verständnis der Heilsgewißheit als sichtenden Maßstab und ordnenden Richtpunkt»[233]) für die Verwendung des Stoffes der biblischen Weis-

sagung in der Eschatologie. «Wir können uns nur aneignen, was zusammenhängt und verwachsen kann mit dem Bestand unseres Lebens, mit dem Eigenbewußtsein des Glaubens»[234]), sagt H. E. Weber. Aber auch R. Seeberg will in der Eschatologie dem von ihm auch sonst befolgten Grundsatz treu bleiben, nämlich «den biblischen Gedankenstoff nur insofern als dogmatische Quelle zu benützen, als er sich in dem Leben des Glaubens als innerlich notwendige Realität erweist»[235]).

In Befolgung dieses Grundsatzes wird die Dogmatik bei aller verlangten und behaupteten Schriftgemäßheit doch «frei» von der Schrift. Denn «schriftgemäß ist ein dogmatischer Satz nicht, weil er einer einzelnen Schriftaussage oder einer möglichst großen Zahl einzelner Schriftaussagen gemäß ist, sondern weil er dem von der christlichen Gemeinde auf Grund der Schrift im Lauf ihrer Geschichte immer deutlicher erkannten Wesen der Glauben weckenden und vom Glauben verstandenen göttlichen Heilsoffenbarung gemäß ist»[236]). Oder noch schärfer: «Es kann ein Gedanke in hundert einzelnen Schriftstellen enthalten sein, deshalb ist er noch kein dogmatischer Satz; und er kann in keiner einzigen Schriftstelle ausgesprochen und dennoch von dogmatischer Geltung sein»[237]). Von seinem «lebendigen Verhältnis zur Schrift»[238]), das darin bestehe, daß man «die verborgene ‚Logik' der Christustatsache, aus der die neutestamentlichen Hoffnungsworte gewachsen sind, nachdenkend durchlaufe»[239]), sagt Althaus: «das macht, rechtverstanden, frei von den biblischen Einzelgedanken, von den Worten überhaupt, und schenkt uns die biblische Hoffnung doch ganz neu, ganz von innen heraus wieder»[240]).

Auf diese Weise gelingt es tatsächlich, der von uns aufgezeigten Schwierigkeit in der Verwendung der Schrift zur Begründung der Glaubenshoffnung auszuweichen. Die Gefahr, daß die in der endgeschichtlichen Naherwartung begründete Eschatologie des neuen Testaments sich nicht als Ursprung einer selber eschatologisches Geschehen begründenden Glaubenshoffnung werde verwenden lassen, ist durch die Deutung und Beurteilung der Schriftaussagen von ihrem «Glauben weckenden und vom Glauben verstandenen» Zentrum aus behoben. Durch

den Grundsatz, es sei vom «Ganzen» auszugehen, werden die «Einzelstellen» unschädlich gemacht.

Diese Methode, so bestechend und einleuchtend sie auch erscheinen mag, ist aber doch unhaltbar. Die Gefahr wird hier nur scheinbar behoben — nicht anders als wie für den Vogel Strauß, wenn er den Kopf in den Sand steckt. Aus dem ganzen biblischen Gedankenstoff wird nur das herausgelesen, was «wirklicher und daher dauernder Ausdruck des Glaubenserlebens»[241]) sein kann. Der Glaube selber aber muß zuvor sich gründen in dem Zeugnis der Schrift. «Eine Eschatologie, die da meinte, die neutestamentliche Verheißung vergessen und nun auf eigene Faust denken zu können, wäre ein lächerliches Unternehmen»[242]), betont Althaus. Wenn aber zugleich an beidem festgehalten wird, sowohl an dem Verständnis der Schrift, speziell der Eschatologie allein aus dem Glauben heraus, als auch an der Begründung des Glaubens, speziell der Glaubenshoffnung allein in der Schrift, so erhebt sich nun die Frage: Was ist zuerst da, der Glaube oder das dem Glauben entsprechende Zentrum der Schrift? Die Antwort, die hier gegeben zu werden pflegt, lautet: Beides ist zugleich, das eine ist nicht ohne das andere da. Auf die Frage der Eschatologie angewandt heißt das: «Die Entscheidung über die Eschatologie fällt in der Lehre von der Schrift, doch nur so, daß umgekehrt über die Stellung zur Schrift durch die theologische Besinnung der Eschatologie entschieden wird»[243]). Es herrscht hier notwendig «Unlösbarkeit», das Verhältnis ist «ein lebendiges wechselseitiger Bedingung»[244]). Diese Formulierung entspricht dem reformatorischen Schriftprinzip der Auslegung der Schrift ex analogia fidei. Hier wie dort aber handelt es sich bei dieser Verwendung der Schrift um einen «circulus vitiosus». Und wenn auch darauf hingewiesen wird, daß eben gerade darin, «zumal seit Luther», «das Wesen theologischen Denkens»[245]) bestehe, so ist damit diese unhaltbare Lösung nicht gerechtfertigt, sondern es muß der Selbstverständlichkeit, mit der sie vorgetragen zu werden pflegt, entgegengehalten werden, daß dieses so beschaffene «Wesen des theologischen Denkens» sich nur unter dem Druck der Notwendigkeit, eine Glaubenshoffnung in der neutestamentlichen Eschatologie begründen zu müssen, herausgebildet hat. Aus der Not wird hier einfach eine Tugend gemacht. Die Unmöglichkeit, mit den neu-

testamentlichen eschatologischen Aussagen Ernst zu machen, und die zugleich bestehende Notwendigkeit, eine Möglichkeit zu haben, aus der neutestamentlichen Eschatologie eine Glaubenshoffnung abzuleiten, veranlaßt dazu, aus der Gesamtheit ein Stück auszusondern, das uneschatologisch gedeutet werden kann und von dem aus auch die andern nicht so einfach zu beseitigenden eschatologischen Stellen enteschatologisiert und einer Glaubenshoffnung eingereiht werden können. Zur Illustrierung dieses Zusammenhangs sei noch einmal Stephan zitiert: «Das Nichteintreffen aller eschatologischen Erwartungen vom Urchristentum bis zu Bengel und den Ernsten Bibelforschern mahnt vollends die Glaubenslehre, wirklich nur d i e Hoffnungsgedanken, auch nur d i e biblischen, zu pflegen, die mit innerer Notwendigkeit im christlichen Glauben wurzeln»[246]).

Ein anderer Weg, die Schwierigkeit, die in der Verwendung der Schrift zur Begründung der Glaubenshoffnung liegt, zu überwinden, besteht in der Auffassung der biblisch eschatologischen Aussagen als Symbole, als uneigentlichen, bildlichen Ausdruck für etwas Gemeintes, das um seines aller Erfahrung transzendenten und unsere Begriffe sprengenden Wesens willen gar nicht begrifflich ausgedrückt und erfaßt werden könne. Diese «Uneigentlichkeit des Ausdrucks oder die zweifellose Bildlichkeit»[247]) gelte nicht bloß für moderne dogmatische Versuche in der Eschatologie, sondern ebensosehr auch schon für die biblischen Aussagen. «Die mythologischen Katastrophenbilder des neuen Testaments sind Versuche, gerade das absolut Unvorstellbare, das alles geschichtlich Merkwürdige unvergleichlich unter sich Lassende, das ganz Andere des Endgeschehens auszudrükken. Wir können es heute etwas weniger naiv aber nicht wesentlich besser ausdrücken»[248]). Es sei darum «vorsichtige Zurückhaltung gegenüber einem exegetischen Positivismus»[249]) am Platz. Die Aufgabe bestehe im Gegenteil darin, den Sinn dieser Symbole zu erfassen. Im übrigen aber sei die symbolische Ausdrucksweise zu belassen, da es keine andere Möglichkeit gebe, von diesen Dingen zu reden. «Der Christ weiß, daß alle seine Glaubensaussagen mythologisch sind, aber er weiß auch, daß das die einzige Form ist, sie auszudrücken und festzuhalten, daß umgekehrt jede begrifflich-wissenschaftliche Formulierung, ge-

rade insofern als sie wissenschaftlich tauglicher erscheint, sachlich unangemessener und gefährlicher ist»[250]). Freilich ist auch das Symbol nur ein Versuch — und wegen der Unmöglichkeit des Gelingens stets mangelhafter Versuch, das Unaussprechbare auszusprechen. «Alle Vorstellungen bleiben hier, wo es sich um ein Jenseits unserer Geschichte handelt, unzulängliche»[251]). Darum sagt Rade: «Zu den Glaubensgedanken im engeren Sinne ist auch Phantasie nötig; aber in den Glaubens- als Hoffnungsgedanken herrscht die Phantasie»[252]) und zitiert mit Zustimmung Schleiermacher: «Wir können nichts darüber erkennen, sondern nur dichten»[253]).

Mit dieser Argumentation von der Symbolhaftigkeit und deshalb Uneigentlichkeit der eschatologischen Aussagen wird die Möglichkeit geschaffen, die Grundvorstellung der neutestamentlichen Eschatologie von dem im Gang befindlichen Aeonenwechsel ins Zeitlos-Abstrakte umzudeuten und ihr so auch heute in einer Glaubenshoffnung einen Platz anzuweisen. Der Jubel über diesen Theologenfund durchzieht alle mit dieser Auffassung operierenden neueren eschatologischen Erörterungen.

Alle diese Ueberlegungen von der immerwährenden Inadäquatheit menschlicher Vorstellungen von den letzten Dingen, von der auch die neutestamentliche Eschatologie nicht ausgenommen sei, mögen an ihrem Platz ganz richtig sein. Im eschatologischen Denken des neuen Testaments haben sie jedenfalls keinen Platz. Jesus, Paulus, alle Eschatologen und Apokalyptiker waren keine Dichter, ihre Aussprüche sind nicht Poesie wie unsere Kirchenlieder, sondern für sie selber steht fest, daß das, was sie sagen, blutiger Ernst, schrecklichste oder seligste Wirklichkeit ist. «Für die Synoptiker wie für Paulus war die Auferstehung Jesu ein ‚Ereignis', sicher ein ‚hyperphysisches' zwar, darum aber nicht weniger ein ‚historisches'»[254]). Die neutestamentliche Eschatologie ist — wie alle ursprüngliche, nicht von der Desillusion angekränkelte Eschatologie — Endgeschichte. Der neutestamentliche Mensch zweifelt keinen Augenblick an der Wirklichkeit seiner eschatologischen Gemälde. Ueber die Unmöglichkeit ihres Eintretens in die Welt hat er sich keine Sorgen gemacht. Die Wirklichkeit einer neuen Welt brach für ihn eben an, war für ihn da. Darum weiß er nichts von der Inadäquatheit menschlicher Vorstellungen. Die Eschatologie

gehört zu seinem Weltbild, gerade so wie sie zu dem unsrigen nicht gehört.

11. Kapitel.

Glaube und Erkennen.

Wir haben im vorigen Kapitel dargestellt, in welche Schwierigkeiten hinein die neuere protestantische Theologie gegenüber der Schrift gerät, wenn sie unter Ablehnung der endgeschichtlichen Naherwartung des neuen Testaments den Versuch unternimmt, von dem durch das Zeugnis der Schrift gewirkten Glauben aus eine Eschatologie als Glaubenshoffnung zu konstruieren und auf was für unzulänglichen Auswegen sie dabei Rettung sucht. Eine andere nicht minder große Schwierigkeit eröffnet sich für sie aber auch, wenn wir die Glaubenshoffnung dem Vernunfterkennen gegenüberstellen. Diesem zweiten Problem der Eschatologie als Glaubenshoffnung wenden wir uns im Folgenden zu.

Die Aussagen der Glaubenshoffnung über das Schicksal des Einzelnen und der Welt wollen — trotz zugegebener Uneigentlichkeit des Ausdrucks — etwas Wirkliches bezeichnen. Sie wollen nicht Phantasie und Illusion sein, sondern meinen ein Geschehen, das sich realiter, wenn auch unter andern Daseinsbedingungen, abspielen soll. In der Glaubenshoffnung wird also etwas, was jetzt noch nicht da ist, als zukünftig Wirkliches postuliert. «Sie will sagen, was werden muß, wenn der Inhalt des Glaubens Wirklichkeit ist oder welche Postulate auf Grund dieser Wirklichkeit der Glaube als Hoffnung erheben muß und inwiefern diese Wirklichkeit die Erfüllung der Hoffnungspostulate des Glaubens zu sichern vermag»[255]).

Das Verhältnis des Vernunfterkennens gegenüber der Wirklichkeit ist dagegen ein viel bescheideneres. Das seiner Grenze sich bewußte Vernunfterkennen wird nie wagen, Wirklichkeit zu postulieren, sondern sich damit begnügen, die vorhandene Wirklichkeit in einem Begriffssystem in ein geordnetes Ganzes zu bringen. Daran, ob sich ein Ding in dieses Begriffssystem einordnen läßt oder nicht, hat das Vernunfterkennen nicht ein

Wirklichkeits-, sondern ein Wahrheitskriterium[256]). Und hier liegt nun der zweite Unterschied gegenüber dem Glaubenserkennen: Die Wirklichkeiten, welche vom Glaubenserkennen postuliert werden, haben in dem kontinuierlichen Erkenntnisbesitz des Vernunfterkennens keinen Platz, sondern sprengen ihn. Schlatter, mit dem die hier vertretenen erkenntnistheoretischen Prinzipien übereinstimmen[257]), bemerkt hier: «Allerdings bekommt durch das Ende, das uns die Natur bereitet, die Verheißung Jesu geheimnisvolle Größe, da wir am leiblichen Vorgang die Bedingung unseres Lebens haben und mit seiner Zerstörung, soweit unser Wissen reicht, das Leben endet. Die Erwartung des ewigen Lebens wird dadurch zu einem Urteil des Glaubens, d. h. zu einer aus dem Gottesbewußtsein abgeleiteten Ueberzeugung, die sich nicht aus dem ergibt, was uns unsere Beobachtung erkennbar macht»[258]). Soll das Vernunfterkennen sich deshalb nicht selber preisgeben, indem es vor jener «geheimnisvollen Größe» auf das, «was uns unsere Beobachtung erkennbar macht», verzichtet, so muß es die Postulate der Glaubenshoffnung als mit der Wahrheit im Widerspruch stehend bezeichnen.

Diese doppelte Schwierigkeit gegenüber dem Vernunfterkennen, welches das Postulieren von Wirklichkeit verbietet und als Wahrheitskriterium das Sicheinordnenlassen in den kontinuierlichen Erkenntnisbesitz aufstellt, versucht die neuere protestantische Theologie dadurch zu beheben, daß sie einerseits dem Glaubenserkennen die Fähigkeit zuspricht, Dinge zu erkennen, die dem Vernunfterkennen unzugänglich sind, und anderseits innerhalb dieses Erkenntnisbereiches des Glaubens die Geltung des Wahrheitskriteriums der Vernunft bestreitet. So tritt in der modernen Eschatologie das Problem des Glaubenserkennens und der Gegensatz von Vernunft und Offenbarung in schärfster Weise zu Tage. Wir zitieren dafür am besten Emil Brunner: «Was erkannt, was kontinuierlich mit meinem Erkenntnisbesitz verbunden werden kann, ist nicht Offenbarung und nicht Glaube, das ist Erkenntnis und Ideenwahrheit. Das gehört zur Immanenz. Das Offenbarungswort aber ist transzendent, es kommt von der anderen Seite und kann darum nicht kontinuierlich mit meiner Erkenntnis verbunden werden. Es durchbricht meinen Erkenntniszusammenhang. Es kann darum

auch nicht als wahr ‚beurteilt', sondern nur als wahr geglaubt werden»[259]). «Die Offenbarung, im Sinn des neuen Testaments verstanden, kann gar nichts anderes als eine logische Ungeheuerlichkeit sein, da sie ja die Kontinuität unseres Denkens durchbricht, wie sie die Kontinuität des Menschlich-Natürlichen überhaupt durchbricht»[260]). «Das heißt glauben: daß wir nichts mehr zu prüfen und zu begutachten haben, daß auch das Ja nicht als unser Plazet gemeint sein kann, sondern einzig und allein als Gottes eigenes Reden und Geschenk»[261]). «Wer diesem Wort nicht traut, der erkennt es eben nicht als Gottes Wort und glaubt nicht. Man kann unmöglich glauben und zugleich beweisen wollen»[262]).

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, das im Vorliegenden beschriebene erkenntnistheoretische Problem eingehender zu erörtern. Wir erwarten von einer solchen Erörterung auch nicht eine Lösung des Problems. Dienen doch die in der neueren Theologie zahlreichen derartigen Auseinandersetzungen nur dazu, die gegensätzlichen Standpunkte festzulegen. Wir sehen einen anderen Weg zur Lösung dieses Problems. Es ist der exegetisch-historische. Die historische Exegese des neuen Testaments zeigt uns nämlich, daß das dogmatische Problem der Glaubenserkenntnis und des Gegensatzes von Vernunft und Offenbarung, wie es sich in der Eschatologie als Glaubenshoffnung darstellt, für die neutestamentliche Eschatologie ursprünglich gar nicht vorhanden gewesen, sondern erst im Laufe einer bestimmten Entwicklung aufgetreten ist.

Da, wie schon erörtert, das ganze Weltbild des neuen Testaments eschatologisch bestimmt ist durch die Theorie von dem im Gang befindlichen Aeonenwechsel, handelt es sich im neutestamentlichen Glaubensbegriff nicht um die Postulierung einer neuen Wirklichkeit wie im Glaubensbegriff der neueren protestantischen Theologie, sondern gerade umgekehrt fordert die Wirklichkeit des hereinbrechenden schon hier und dort als greifbare Wirklichkeit in Erscheinung tretenden neuen Aeons die Aussage des Glaubens vom eschatologischen Geschehen. Im neuen Testament gibt es also, wiederum im Unterschied zur neueren protestantischen Theologie kein spezifisches Glaubenserkennen im Unterschied zum Vernunfterkennen. Glauben heißt

nach dem neuen Testament nichts anderes als Denken im Hinblick auf die im Erscheinen begriffene neue Wirklichkeit. Im Gegensatz befindet sich dieses Glaubensdenken nur zu der Wirklichkeit der alten Welt. Der Grund dazu aber ist ein durchaus vernünftiger, empirisch feststellbarer und in den kontinuierlichen Erkenntnisbesitz einreihbarer: die alte Welt mit ihrer Wirklichkeit ist im Vergehen begriffen, man darf nicht mehr mit ihr rechnen. Ja, im Gegenteil: würde man noch mit der bisherigen Weltgestalt rechnen, so wäre das unvernünftig. Ein erfreuliches Zeichen dafür, daß dieser wahre Sachverhalt der Theologie der Gegenwart doch nicht ganz verborgen ist, bilden die ausgezeichneten Ausführungen Wilhelm Mundles über den Glaubensbegriff des Paulus[263]).

Grundvoraussetzung für das neutestamentliche Weltbild und für die neutestamentlichen eschatologischen Aussagen ist die Naherwartung des Endes in endgeschichtlicher Form. In dieser ganz einzigartigen eschatologischen Situation des neuen Testaments liegt es begründet, daß es in ihm den modernen Gegensatz von Glauben und Vernunfterkennen nicht gibt, sondern daß die eschatologischen Aussagen zugleich als Vernunfterkenntnis gelten. In dem Augenblicke aber, wo diese einzigartige Situation der im Gang befindlichen Aeonenwende nicht mehr da ist, ändert sich alles von Grund auf. Ist die gegenwärtige Weltlage nicht mehr eschatologisch, dann können natürlich nicht mehr auf Grund des vernünftigen Wahrheitserkennens eschatologische Aussagen gemacht werden, wie es im neuen Testament geschieht.

Dieser Fall trat in dem Augenblick ein, wo die neutestamentliche Enderwartung durch das tatsächliche Weiterbestehen der Welt ins Unrecht gesetzt wurde. Notwendig wurde damit das Weltbild ein uneschatologisches. Ebenso notwendig hatten damit die eschatologischen Aussagen des neuen Testaments ihre Gültigkeit verloren. Wollte man sie trotzdem weiter aufrecht erhalten, so setzte man sich dadurch in Widerspruch zu der tatsächlichen Wirklichkeit, wie sie die Vernunfterkenntnis zeigt, und es bedurfte nun einer besonderen Rechtfertigung für das Festhalten an den im Gegensatz zur Wirklichkeit sich befindenden eschatologischen Aussagen des neuen Testaments. Diese

Rechtfertigung lieferte eben das spezielle Glaubenserkennen und die Statuierung des Gegensatzes von Vernunft und Offenbarung.

Die Aufgabe des Glaubenserkennens besteht also darin, auch in einer uneschatologischen Weltanschauung an den eschatologischen Aussagen des neuen Testaments irgendwie festhalten zu können und mit ihrer Hilfe doch noch zu einer Eschatologie zu gelangen. Genau dem gleichen Zwecke dient die Einschränkung der Vernunft und ihres Wahrheitskriteriums durch eine Offenbarung, die nur im Glauben gehört werden kann. Auch dadurch werden Folgen der Weltentwicklung, die für die neutestamentliche Eschatologie grundstürzend wären, einfach vertuscht.

Wie bei der Statuierung des Schriftprinzips, wonach die Schrift selber das Mittel ihrer kritischen Einschätzung liefert und der symbolischen Auffassung der Glaubensaussagen, so haben wir es auch hier in der Erkenntnisfrage in der Unterscheidung von Glauben und Vernunfterkennen mit einem Ausweg vor einer Schwierigkeit zu tun. Allein so wenig wie dort führt hier der Weg zum Ziel. Er bringt nur neue Schwierigkeiten und Verwicklungen. Aus der Statuierung eines vom Vernunfterkennen gesonderten Glaubenserkennens folgt notwendig die Lehre von der doppelten Wahrheit, mit der die Dogmatik zermürbt wird.

Keiner unter den neueren Theologen hat sich mit diesem Problem «Glaube und Denken»[264]) so eingehend abgemüht wie Karl Heim. Was er in der Einführung zu seinen gesammelten Aufsätzen und Vorträgen über Sinn und Ziel seiner theologischen Arbeit ausführt, gilt nicht nur für ihn, sondern für die gesamte Verfassung der neueren protestantischen Theologie. Heim vergleicht darin sein bisheriges theologisches Denken mit den Windungen eines Stromes, der einen Berg durchbrechen will. «Die Richtung, die dem Strom meines Denkens in diesen zwanzig Jahren seinen Lauf vorschrieb, war der einfache Drang, der in jedem jungen Menschen lebt, dieses rätselvolle Dasein, in das wir hineingeboren sind, zu verstehen, d. h. die unübersehbare Fülle der Erscheinungen auf möglichst wenige und möglichst einfache und vertraute Urgegebenheiten ... zurückzuführen»[265]). Damit ist das Prinzip des Vernunfterkennens bezeichnet. «Das

Gebirge aber, das diesem Strom im Wege stand, mit dem er sich in immer neuen Durchbruchsversuchen auseinandersetzen mußte, war der unbedingte Anspruch, mit dem Christus im Namen Gottes unser ganzes Leben mit Beschlag belegt, ein Anspruch, der mit seiner unbeschreiblichen Hoheit seit einer bestimmten Wendung meines Lebens ganz unabhängig von allem Denken als eine Wirklichkeit feststand, der man nicht mehr auszuweichen vermag . . .»[266]) Damit ist der durch die Schrift geweckte Glaube und das darauf fußende Glaubenserkennen gemeint. Und nun treten diese beiden Größen, das Vernunfterkennen und das Glaubenserkennen miteinander in Kampf. Das Glaubenserkennen bestreitet die Zuständigkeit des Vernunfterkennens: «Wenn irgendwo, so tritt uns ja im neuen Testament etwas entgegen, das alle Voraussetzungen unserer Welterkenntnis aus den Angeln hebt, und das darum schon damals den Griechen, die unser abendländisches Weltbild schufen, als ‚Torheit' erschien, d. h. nicht bloß als ein falscher philosophischer Standpunkt, der widerlegt werden muß, sondern als etwas, das allem philosophischem Denken ins Gesicht schlägt»[267]). Umgekehrt aber stellt das Vernunftdenken die Maßgeblichkeit des Glaubenserkennens in Frage: «Solange uns das Schema des alten Weltverständnisses als selbstverständliche Voraussetzung feststeht, von der aus sich alles erklären läßt, müssen wir in jenen Aussagen der ersten Christen eine Selbsttäuschung hochgradig erregter Menschen sehen . . . .»[268]) Heims Lösung besteht nun darin, daß er, ausgehend von der in der neuesten Zeit stattgefundenen «Erschütterung» der Grundvorstellungen unseres Welterkennens, den Zugang findet zu jener «Torheit» und versucht von hier aus unsere letzten Denkvoraussetzungen «einer Revision zu unterziehen»[269]). Das ist irgendwie der Sinn und Zweck aller neueren Erörterungen des seit dem Ausbleiben der Parusie, wie sie die Grundvoraussetzung des ganzen neuen Testamentes bildet, in aller Theologie, die diese grundlegende Veränderung nicht in Rechnung setzt, gestellten Problems von Glaubens- und Vernunfterkennen.

Das ganze schwierige erkenntnistheoretische Problem mit dem sich die heutige Theologie abmüht, hat also seinen Grund einzig und allein in dem Nichtwahrhabenwollen des Ausbleibens der Parusie. Das ist der Berg, der im Wege steht, und die

unglaublichsten und gequältesten Wendungen des theologischen Denkens verursacht. In dem Augenblicke, wo die Theologie die systematischen Konsequenzen aus dem Faktum der ausgebliebenen Parusie ziehen würde, d. h. wo sie die Unmöglichkeit der Begründung einer Glaubenshoffnung auf der neutestamentlichen Eschatologie zugeben würde, würden auch diese Schwierigkeiten wegfallen. Weil sie aber auf eine so begründete Eschatologie nicht verzichten will — eine Tatsache, auf die wir im Verlaufe unserer Untersuchung an entscheidender Stelle noch zurückkommen werden — nimmt sie lieber jene Schwierigkeiten mit in Kauf, begibt sich aber damit in einen «Jakobskampf», aus dem sie nur mit «gebrochener Hüfte»[270]) hervorgeht. Wie sehr alle auf einer Eschatologie als Glaubenshoffnung aufgebauten eschatologischen Konstruktionen an «gebrochener Hüfte» leiden, sollen uns die nächsten Kapitel zeigen. Doch zuerst wollen wir noch ein zusammenfassendes Urteil über die Eschatologie als Glaubenshoffnung abgeben.

12. Kapitel.

Die enteschatologisierte Eschatologie.

Albert Schweitzer hat in seiner «Geschichte der Leben-Jesu-Forschung» die These von der fortschreitenden Enteschatologisierung der Religion durch das Nichteintreffen der Parusie aufgestellt. «Die ganze Geschichte des ‚Christentums' bis auf den heutigen Tag, die innere, wirkliche Geschichte desselben, beruht auf der ‚Parusieverzögerung': d. h. auf dem Nichteintreffen der Parusie, dem Aufgeben der Eschatologie, der damit verbundenen fortschreitenden und sich auswirkenden Enteschatologisierung der Religion»[271]). Schweitzer stützt diese These auf die in der Aussendungsrede gemachte Angabe über den Termin des Eintritts des Endes (Mt. 10, 23), indem er aufzeigt, daß von diesem Moment ab das Leben Jesu «eine sonst unerklärlich bleibende Wendung»[272]) nimmt — es sei denn man sehe in der «Nichterfüllung von Mt. 10, 23 die erste Parusieverzögerung»[273]). Mit der gleichen These arbeitet Schweitzer auch in der «Mystik des Apostels Paulus», indem er die paulinische Theologie als einen Versuch, die Parusieverzögerung zu

erklären, darstellt. «In gewalttätigem Denken wirft sich die eschatologische Christusmystik Pauli dem Laufe der Ereignisse entgegen. Sie will mit dem ersten und unmittelbarsten Problem des christlichen Glaubens, dem zeitlichen Auseinanderfallen von Auferstehung und Wiederkunft Jesu Christi, fertig werden»[274]). Eine Darstellung der weiteren dogmengeschichtlichen Entwicklung unter diesem Gesichtspunkt fehlt uns bis heute[275]). Hingegen erhebt sich nun für uns die Frage, ob wir innerhalb des begrenzten Ausschnittes aus der Entwicklung der christlichen Theologie, den wir unter der Bezeichnung «neuere protestantische Theologie» zum Gegenstand unserer Untersuchungen gemacht haben, von dieser These der Enteschatologisierung infolge der Parusieverzögerung Gebrauch machen dürfen — wie wir es im Vorhergehenden faktisch schon getan haben. Das Recht dazu haben wir uns genommen auf Grund des im ersten Abschnitt aufgezeigten rudimentären Zustandes der eschatologischen Schlußkapitel der Dogmatiken und der Behandlung der wichtigsten theologischen Begriffe ohne Bezugnahme auf die Eschatologie. In der Tatsache, daß, wie Tröltsch einmal gesagt hat, «das eschatologische Bureau meist geschlossen»[276]) ist, glaubten wir die Anzeichen einer beinahe völligen Enteschatologisierung und damit die letzten Konsequenzen jenes im Zusammenhang mit Mt. 10, 23 aufgetretenen «ersten Datums in der Geschichte des Christentums»[277]) zu erkennen.

Nun haben wir aber auch von einer «Wendung zur Eschatologie» gerade in der neueren protestantischen Theologie gesprochen. Mit ausdrücklicher Bezugnahme auf Schweitzers These von der Enteschatologisierung wird heute mit Nachdruck auf das erneute Interesse für die eschatologischen Fragen hingewiesen[278]). Wir haben in diesem Abschnitt das Resultat dieser Hinwendung zur Eschatologie, die «Eschatologie als Glaubenshoffnung» zur Darstellung zu bringen versucht. Es besteht heute tatsächlich eine solche «Gegenbewegung»[279]). Wir haben heute sogar eine ausschließlich eschatologisch sich gebärdende Theologie. Deshalb müssen wir uns nun fragen, ob im Blick auf diese gegen die durch die Schweitzersche These von der Enteschatologisierung charakterisierte Entwicklung sich richtende Gegenbewegung in der neuesten Entwicklung der Theologie das Wort von der Enteschatologisierung doch noch zur Anwendung

kommen dürfe, oder ob wir nun tatsächlich von einer Eschatologisierung reden müssen.

Indes, mag die heutige Theologie mit der These von der Parusieverzögerung und ihrer enteschatologisierenden Wirkung auch nichts anzufangen wissen und deshalb von ihr überhaupt nichts wissen wollen, so ist dieser Tatbestand doch für alle Theologie in zwiefacher Weise von fundamentaler Bedeutung. Einmal besteht die Wirkung der Parusieverzögerung darin, daß sie überhaupt den Ermöglichungsgrund für alle Theologie liefert. Wäre es so gegangen, wie das neue Testament es erwartete, d. h. wäre das Ende in Bälde geschichtliche Wirklichkeit geworden, dann gäbe es heute überhaupt keine Theologie mehr. Dadurch aber, daß die Enderwartung getäuscht wurde, war die Möglichkeit zu einer Entwicklung gegeben, mit welcher die Eschatologie des neuen Testaments gar nicht gerechnet hatte. Wie die gesamte Geschichte des Christentums eine Erscheinung dieser unvorhergesehenen uneschatologischen Entwicklung ist, so ist es auch die Theologie und damit auch ihre neuesten Bildungen. Auch für die Eschatologie als Glaubenshoffnung liegt der Grund ihres Auftretens in der Parusieverzögerung und kann deshalb als ein Dokument der enteschatologisierenden Wirkung der Parusieverzögerung angesprochen werden.

Aus der enteschatologisierenden Wirkung der Parusieverzögerung ergibt sich aber nicht bloß der Ermöglichungsgrund für die Glaubenshoffnung überhaupt, sondern es resultiert daraus auch ein nicht zu verleugnender inhaltlicher Unterschied zwischen der neutestamentlichen Eschatologie und den Glaubenshoffnungen der neueren Dogmatiker, ein Resultat, aus welchem noch einmal die Berechtigung der Anwendung der Schweitzerschen These auch auf die «Gegenbewegung gegen die fortschreitende Enteschatologisierung des Christentums» erhellt. Dadurch, daß die Glaubenshoffnung durch die Parusieverzögerung überhaupt in ihrem Dasein ermöglicht ist, basiert sie auf einem Faktum, mit welchem die neutestamentliche Eschatologie gar nicht rechnet. Dieser grundlegende Unterschied gegenüber der neutestamentlichen Eschatologie bestimmt den Inhalt der Glaubenshoffnung vollständig. Weil die moderne Eschatologie doch irgendwie dem Nichteintreffen der neutestamentlichen End-

erwartung Rechnung tragen muß, so kann sie nicht einfach in einer Wiederholung der neutestamentlichen Eschatologie bestehen, sondern sieht sich veranlaßt, sich von der Gegenwart aus irgendwie mit diesem illusionären Wirklichkeitsbegriff auseinanderzusetzen. Diese Auseinandersetzung kann ganz verschiedene Formen annehmen und zu verschiedenen Resultaten führen. Darauf beruht die verwirrende Mannigfaltigkeit moderner eschatologischer Entwürfe. Aber auf alle Fälle wird durch eine so bestimmte Erörterung des eschatologischen Problems stets ein Moment in die Diskussion gebracht und ihm bestimmende Macht verliehen, mit dem die neutestamentliche Eschatologie in keiner Weise rechnet, durch dessen Auftreten sie vielmehr ganz und gar in Frage gestellt wird. Wenn deshalb die neuere protestantische Theologie fortgesetzt den Versuch macht, eine Eschatologie aufzustellen, die von dieser Infragestellung durch das Nichteintreten dessen, was für die neutestamentliche Eschatologie letzte Schlußfolgerung des ganzen dogmatischen Systems bildete, nicht betroffen werden soll, d. h. wenn sie nicht von dem Enteschatologisierungsprozeß erfaßt werden soll, dann wird sie in allen ihren Ausführungen von nichts anderem als eben gerade von jenem die Enteschatologisierung verursachenden Faktum der Parusieverzögerung bestimmt und gerade dadurch selber in ihrem ganzen Wesen ein Zeugnis für die durchgreifende Enteschatologisierung.

Wir glauben deshalb mit Recht, die These Albert Schweitzers von der enteschatologisierenden Wirkung der Parusieverzögerung auch auf das Gebiet der neueren protestantischen Theologie anwenden zu können und speziell von ihrer Eschatologie in paradoxer Weise als von einer enteschatologisierten Eschatologie reden zu müssen. Unter der Bezeichnung enteschatologisierter Eschatologie, worunter wir unterschiedslos alle hier zur Untersuchung stehenden eschatologischen Entwürfe der neueren protestantischen Theologie zusammenfassen möchten, verstehen wir also eine Art Eschatologie, die durch die enteschatologisierende Wirkung der Parusieverzögerung nicht nur in ihrem tatsächlichen Vorhandensein ermöglicht, sondern auch in ihrer ganzen Ausgestaltung vollständig bestimmt ist.

IV. Die verschiedenen eschatologischen Konstruktionen und ihre Probleme.

13. Kapitel.

Die diesseitige Vollendung und der Uebergang der Zeit in die Ewigkeit.

Wir haben das Wesen der neutestamentlichen Eschatologie charakterisiert mit dem Begriff: Endgeschichte in Form der Naherwartung. Diese Vorstellung müssen wir hier noch einmal erörtern, weil in ihr für die enteschatologisierte Eschatologie ein schwieriges Problem, ja das Hauptproblem überhaupt enthalten ist: das in der Gegenwart vielfach behandelte Zeit-Ewigkeitsproblem[280]).

Das neue Testament redet vom neuen Aeon als einer Größe, die in diese bestehende Welt hereinbricht. Während der alte Aeon im Schwinden begriffen ist, bricht sich an seiner Stelle der neue Bahn. Diese Welt, die Gegenwart, die jetzt lebende Generation ist der Schauplatz dieses Aeonenwechsels. Die Wende vollzieht sich nicht im luftleeren Raum einer Uebergeschichtlichkeit, sondern im Hier und Jetzt der augenblicklichen geschichtlichen Situation. Die biblische Eschatologie ist eben in ihrem Ursprung eine durchaus geschichtliche Erwartung, es handelt sich in ihr um die geschichtliche Erlösungstat Jahves an seinem Volk, wie sie den Kern der prophetischen Religion Israels bildet. Auch als diese Erwartung im Spätjudentum durch Geschichtstäuschung sich ins Uebernatürlich-Transzendente flüchtete, pulsierte ihr Leben doch in der Tendenz zur Realisierung im geschichtlichen Augenblick. Aufs äußerste zugespitzt beherrscht diese endgeschichtlich-übernatürliche Vorstellung die Naherwartung im neuen Testament. Trotz des exklusiven Verhältnisses, in welchem alter und neuer Aeon zu einander stehen, sind doch beide Größen im Moment der Aeonenwende geschichtlich faßbar gegenwärtig. Als geschichtliche Wirklichkeit, wenn auch von übernatürlichem Charakter, ist der neue Aeon schon konstatier-

bar. In Jesu Wunderwirken sind die Kräfte der neuen Welt spürbar. Jesus kann seine Freunde und Gegner auf die gegenwärtig sichtbaren Zeichen des neuen Aeons hinweisen[281]). Er sammelt um sich die Gemeinde des neuen Aeons[282]) und versiegelt sie durch sakramentale Weihen (Speisung am See, Abendmahl) zur Teilnahme am Reich. In Berücksichtigung der fortgeschrittenen Weltzeit vermittelt bei Paulus die Taufe schon die Geistbegabung des neuen Aeons. Die Wehen des Messias, die Drangsalszeiten, die der Reichsaufrichtung vorangehen, stellen in geschichtlicher Folge sich abwickelnde zeitliche Ereignisse dar. Der Messias wird kommen auf den Wolken des Himmels. Die Auferstehung ist eine leibliche und vollzieht sich in einzelnen zeitlichen Abständen[283]). Das Gericht wird analog einem weltlichen Gericht geschildert. Die zwölf Jünger werden sitzen auf den zwölf Thronen der Stämme Israels. Der Messias wird tausend Jahre auf Erden über die zum messianischen Reich Erwählten herrschen[284]). — Die Meinung des neuen Testaments in bezug auf die Endvollendung ist also unzweifelhaft die, daß sie sich im geschichtlichen Rahmen eines Hereinbruchs des neuen Aeons in diese jetzt unter den Mächten des alten Aeons seufzende Welt abspielt. Diese Welt und diese Menschen bilden den konkreten Schauplatz dieser Ereignisse. Die Vollendung ist eine ausgesprochen geschichtlich-diesseitige — wenn auch diese in geschichtlicher Weise auf irdischem Boden sich abspielende Aeonenwende die natürliche Geschichte aufhebt und einen neuen Himmel und eine neue Erde schafft.

Mit alledem ist für unsere Begriffe Unvereinbares ausgesprochen. Allein die neutestamentliche Eschatologie empfindet hier keine Schwierigkeiten, weil sie keine Nötigung verspürt, die von uns als unvereinbar empfundenen Vorstellungen begrifflich zu erörtern und ihre Möglichkeit zu erweisen. Die neutestamentliche Eschatologie gründet sich eben nicht auf die Erörterung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer derartigen, geschichtliche Form tragenden Aufhebung der natürlichen Geschichte, eines Uebergangs der Zeit in die Ewigkeit, einer im Diesseits stattfindenden Vollendung, sondern das ist gerade — wie wir festgestellt haben — das Charakteristische an ihr, daß sie diesen Uebergang nicht zu beweisen braucht, weil sie seinen tatsächlichen Vollzug als Wirklichkeit vor Augen zu haben glaubt und

nur von da her lebt und spricht. Weil für sie das Problem des Uebergangs der Zeit in die Ewigkeit durch den in ihrer gegenwärtigen Wirklichkeit sich ereignenden Vollzug dieses Uebergangs gelöst ist, besteht für sie dieses Problem gar nicht. Ja die neutestamentliche Eschatologie lebt einzig und allein vom tatsächlichen Vollzug dieses im Hier und Jetzt stattfindenden Uebergangs der Zeit in die Ewigkeit im kosmischen Geschehen der Aeonenwende. — Im Augenblick jedoch, wo diese Voraussetzung nicht mehr oder nicht mehr unzweifelhaft vorhanden ist, sondern ihre Möglichkeit oder Unmöglichkeit erwogen werden kann, ist die Vorstellung von einer diesseitigen Vollendung, von einem Uebergang der Zeit in die Ewigkeit, undenkbar geworden und führt, wenn sie trotzdem behauptet wird, zu unlösbaren Problemen. Das ist der Fall in der enteschatologisierten Eschatologie, für die eben gerade jene Voraussetzung eschatologischen Geschehens, worauf sich die neutestamentliche Eschatologie gründet, nicht mehr vorhanden ist. Wir stehen vor der Frage der Heilsgeschichte und des Chiliasmus.

Auf den im Vorhergehenden noch einmal hervorgehobenen geschichtlich-diesseitigen Charakter der neutestamentlichen Eschatologie beruft sich die sog. heilsgeschichtliche Theologie, d. h. diejenige Theologie, welche wie von einer geschichtlichen Offenbarung des Heils so auch von einer geschichtlichen Vollendung des Heils und zwischen beiden liegend von einer Heilsökonomie Gottes glaubt reden zu können. Diese heilsgeschichtliche Konstruktion liegt auch in der neueren protestantischen Theologie in sehr verschiedenen Begründungen und Ausführungen vor, von dem naiv biblizistisch begründeten Weissagungsbeweis bis zur umfassenden philosophisch-theologischen Erörterung des Zeit-Ewigkeitsproblems.

Auf die biblizistische Begründung der Heilsgeschichte, bei welcher die Bibel die Rolle eines Weissagungsbuches für alle Perioden der Weltgeschichte spielt, brauchen wir hier nicht näher einzutreten, da sie heute von theologischer Seite kaum mehr ernsthaft vertreten wird. Es sei hier mit Zustimmung auf Paul Althaus' Kritik des «unkritischen Biblizismus»[285]) hingewiesen, wo Althaus ausführt, wie ein derartiges Unternehmen nicht nur auf einem Mißverständnis der ursprünglichen Intention der bibli-

schen Weissagungen beruhe, indem es unter Mißachtung der historischen Kritik bestimmte historisch begrenzte Aussagen der Schrift willkürlich auf spätere Zeitepochen umdeutet, sondern auch nur durch Gewaltsamkeiten gegenüber dem Schriftinhalt aufrecht zu erhalten sei, da die biblischen Weissagungen sich nicht zu einem einheitlichen Ganzen ordnen lassen.

Bedeutsamer jedoch ist die systematisch-theologisch begründete Heilsgeschichte, wie wir sie z. B. bei Martin Kähler und Adolf Schlatter ausgebildet finden. Natürlich geht sie auch von den in der Geschichte alten und neuen Testaments sowie den in der seitherigen Geschichte der christlichen Gemeinde konstatierbaren Taten Gottes aus und schließt von ihrer noch unvollendeten Gestalt aus auf dem schon erörterten Wege des Glaubenspostulates auf die zukünftige endgültige Vollendung in geschichtlicher Form. «Hier auf der Erde ist ein Werk Gottes begonnen; hier wird es auch vollendet»[286]). «Der Versöhnung der Welt mit Gott entspricht als Abschluß der geschichtliche Sieg des Gottesreiches»[287]). «Darum verhieß Jesus seinen Jüngern, daß er zu ihnen komme mit neuer Sichtbarkeit für die Welt zu neuer Gegenwart auf der Erde»[288]). Soll die menschheitliche Bedeutung des Versöhnungswerkes Christi zum Abschluß kommen, «so bedarf es einer Ergänzung durch einen andern Vorgang, welcher über die Bedingungen des geschichtlichen Lebens hinausliegt und den Ertrag der Gesamtgeschichte des menschlichen Geschlechtes für alle seine Glieder herausstellt und wirksam macht»[289]). Indes richtet sich die heilsgeschichtliche Hoffnung nicht ausschließlich auf die endliche Wiederkunft Jesu, «vielmehr erwartet und erkennt sie sein schrittweises Kommen in den entscheidenden Wendungen der christlichen Geschichte»[290]). Die Kirchengeschichte wird zur Heilsgeschichte. In der Missionsgeschichte, im Fortschritt der christlichen Erkenntnis und im Fortschritt der ethischen Weltgestaltung vollzieht sich das fortschreitende Kommen des Reiches Gottes[291]). Gleichzeitig damit steigert sich das Böse in der Welt zu bisher nichtvorhandener Größe, bis es im Auftreten des Antichrist persönliche Gestalt gewinnt. «Nur der eine Teil, die Gottesgemeinde, wird immer verklärter, der andere der Natur nach sterbende aber steht dazu nur in immer wachsendem Gegensatz und Kampf! Wie es war in den Kämpfen des jungen Christen-

tums mit der sterbenden antiken Welt, in denen — fälschlich — das junge Christentum schon die Zeichen des gesamten Menschheitsendes gekommen glaubte, so, und noch viel gewaltiger, allumfassender, besonders in der Endsteigerung, muß es werden am Ende der Tage. So wie es damals noch nicht war, aber wie es in jenen gewaltigen dramatischen Bildern die Seher und Apokalyptiker des Urchristentums schon schauten»[292]). «So wird das das letzte Schicksal des Reiches Gottes auf Erden sein: Außen Kampf, Kampf und Druck noch nie dagewesener Verfolgungen, aber innen mitten unter dem Druck brennend mit desto größerer Liebe einer johanneischen Epoche. Ob wir heute an einer neuen (ersten) leisen Vorausdeutung solch letzter Welt- und Heilsgeschichtsausgänge stehen»[293]) ? Der endgültige Sieg des Christus, der sich im Endgericht vollzieht, bringt das Ende der Geschichte und den Anbruch der Endvollendung, die darin besteht, daß Gott «die gesamte Schöpfung zum Mittel ungehemmter Gemeinschaft der geschaffenen Personen untereinander und mit ihm selbst macht»[294]). Die sich hier weiter eröffnenden Fragen über «das Schicksal der Gottlosen» und die inhaltliche Bestimmung des ewigen Lebens werden wir im Zusammenhang mit der Jenseitsfrage behandeln.

Hier haben wir noch eines umfassenden Versuches besonders zu gedenken, die Notwendigkeit der heilsgeschichtlichen Form der Eschatologie in Auseinandersetzung mit dem modernen Zeit-Ewigkeitsproblem darzutun. Es ist H. W. Schmidts Abhandlung über «Zeit und Ewigkeit». Darin wird nicht nur die Heilsgeschichte systematisch-theologisch begründet, sondern auch philosophisch die Möglichkeit eines Uebergangs der Zeit in die Ewigkeit resp. des Eintritts des Ewigen in die Zeit nachzuweisen versucht.

Die Notwendigkeit heilsgeschichtlicher Eschatologie gründet Schmidt auf den Offenbarungsbegriff und den Schöpfungsgedanken. Schmidt argumentiert so[295]): Wenn die Vollendung als göttliche Tat nicht im Ablauf der Geschichte Platz hat, dann hat auch die in Christus geschehene göttliche Offenbarungstat nicht innerhalb der Geschichte Platz. Es würde daraus eine kenotische Christologie erwachsen, die Schmidt als im Widerspruch zur neutestamentlichen Fleischwerdung des Logos stehend ablehnt. «Die Hoffnung auf eine Vollendung der Geschichte

und die Gewißheit von ihrer Bestimmung zu ‚ewiger Verklärung' gründet sich auf die Tatsache der Geschichtswerdung Gottes». «Die Geschichtswerdung des Logos bedeutet ein Ja zur Geschichte»[296]). «Die wohlverstandene Christus-Tatsache fordert keine ungeschichtliche, sondern eine geschichtliche Eschatologie»[297]). Schmidt unterscheidet zwischen «Wesenskenose» und «Offenbarungskenose»[298]). Eine Wesenskenose lehnt er um der Absolutheit der in Christus geschehenen Offenbarung ab. Von einer Offenbarungskenose spricht er nur insoweit, als sie in der «göttlichen Heilsökonomie», wodurch «die Freiheit des menschlichen Willens» und damit «die Möglichkeit einer Entscheidung für oder gegen Gott»[299]) zustande kommt, begründet ist, nicht aber in einer «in der inneren Struktur der Zeitlichkeit begründeten Notwendigkeit»[300]). Die dadurch notwendig gewordene Heilsgeschichte besteht dann darin, «daß das Göttlich-Vollzeitliche immer mehr die verhüllenden Momente seiner Offenbarung ausscheidet, bis zuletzt mit der Parusie des Christus das zeitimmanente Ewige alle Zurückhaltung innerhalb des Offenbarungsvollzugs fallen läßt und sein ungebrochenes Wesen eindeutig ‚veranschaulicht'»[301]). Das andere Argument zum Erweis der Notwendigkeit der Vollendung innerhalb der Geschichte liegt im «Schöpfungsgedanken»[302]). Zwischen dieser Welt als Gottes Schöpfung und der vollendeten Weltgestalt besteht eine «Kontinuität». «Auch diese Welt ist doch noch die Kreatur Gottes und nicht nur Ausdruck des Sündenfalls»[303]). Darum bedeutet Vollendung nicht Vernichtung und Neuschöpfung, sondern «Wiederherstellung der verletzten, ursprünglichen Schöpfungsordnung»[304]).

Diese heilsgeschichtliche Theologie, welche ganz das lutherische «finitum capax infiniti»[305]) vertritt, unterbaut Schmidt mit einer systematisch-philosophischen Erörterung der Zeit-Ewigkeitsfrage[306]). Danach hat die Schwierigkeit des Gedankens einer Heilsgeschichte, eines Eintretens des Ewigen in die Zeit ihre Ursache in einem falschen Begriff vom Wesen der Zeit. Solange versucht wird, die Zeit «aus der Situation theoretischer Unberührtheit in die logischer Umgriffenheit zu erheben»[307]), wie es im kantischen Denken durch die Degradierung der Zeit zu einer bloßen subjektiven Anschauungsform geschieht, gelangt man freilich zu einer Zeitform, welche das Ewige ausschließt.

Ewigkeit kann dann nur in der Aufhebung der Zeit, in zeitlosem Geschehen, in etwas nur als Antinomie ausdrückbarem bestehen. Im Anschluß und in Auseinandersetzung mit den neueren Untersuchungen des Zeitbegriffs bei Bergson[308]), Volkelt[309]), Heim[310]), versucht nun Schmidt zu zeigen, daß es sich dabei um bloße rationale «Strukturkünstlichkeiten»[311]) handle, denen gegenüber es gelte, «von der Zeitform zu dem vorformalen ‚Etwas' vorzudringen»[312]), in welchem er «die wirklich atheoretische Zeit» zu finden hofft. Diese aber stellt nicht eine bloße «Sukzessionsordnung» dar, sondern ein «ordnendes Prinzip», «die Möglichkeit für die Stiftung und Setzung von ‚zeitlichen' Verhältnissen und Relationen»[313]). Damit ist die «Möglichkeit verschiedener Zeitformen»[314]) gegeben. «Die Zeit ist keine Form, die den Inhalt preßt, sondern sie gibt Formen. Ja sie muß solche Formen herausgeben, die zum Inhalt passen»[315]). So wird die Zeit «Richterin über das Wesen und das Gewicht des Lebens und Seins, des Werdens und Geschehens, das in sie eintritt»[316]). Die Ursache der Vergänglichkeit liegt also nicht im Wesen der Zeit, sondern in der «Endlichkeit, Schalheit und Unzulänglichkeit des Inhalts»[317]), der in sie eintritt. Tritt das Ewige in die Zeit ein, dann gibt die Zeit auch die entsprechende Form heraus, die «Vollzeitlichkeit»[318]). Durch die Ersetzung des zeitlosen Ewigkeitsbegriffs durch die Vorstellung einer «Vollendung als Vollzeitlichkeit»[319]) kann «der Gedanke einer Heilsgeschichte widerspruchslos festgehalten werden»[320]). «Die Halbzeitlichkeit der abgefallenen und sündigen Kreatur mündet kraft Gottes wundermächtiger Gegenwart ein in die Herrlichkeit der Vollzeitlichkeit»[321]).

Eine besondere Form der heilsgeschichtlichen Theologie ist der Chiliasmus. Seinen Ursprung hat der Chiliasmus in der sowohl bei Paulus 1. Kor. 15, 24 f. wie in der Offenbarung des Johannes 20,1 f. vertretenen Vorstellung einer Herrschaft Christi auf Erden im Anschluß an seine Parusie vor der eigentlichen Vollendung. Diese trotz Augustana Art. 17 gut neutestamentliche Vorstellung einer «vorläufigen Vollendung des Reiches Gottes auf Erden durch unmittelbares Eingreifen des erhöhten Christus, und zwar einer noch in der Zukunft ausstehenden Vorvollendung»[322]) macht das Wesen der chiliastischen Form der

Eschatologie aus. Im Unterschied zur säkularisierten Entwicklungstheorie — z. B. des Kommunismus[323]) — betont der Chiliasmus im Anschluß an die neutestamentlichen Vorstellungen — also in biblizistischer Weise — den supranaturalen Katastrophencharakter des Eintritts der Vollendung. Je und je ist in ihm die schwärmerische Erwartung des Weltendes aufgetreten und sind von seinen Vertretern die Zeichen des nahen Endes in den geschichtlichen Umwälzungen ihrer Tage gesehen worden. Daneben läuft eine andere Linie, in welcher dieser kosmische Evolutionismus zum ethischen Prinzip gemacht wird, indem der Mensch zum «Kampf um das Reich Gottes»[324]) aufgerufen wird, welcher in der Umgestaltung der sozialen Verhältnisse im Sinne der in Christus geoffenbarten brüderlichen Liebe besteht. Hier bekommt die Geschichte einen Sinn als der Ort des «immer klareren Hervortretens der erlösten Welt Gottes»[325]), — so vor allem im religiösen Sozialismus und im amerikanischen social gospel[326]). Bei Ragaz finden sich beide Momente, wenn er auf die Frage «wie kann das Reich Gottes kommen?» antwortet: «Das Reich Gottes ist ganz Gottes Gabe. Machen können wir es mit aller Anstrengung nicht» — und gleichzeitig: «Das Reich Gottes ist ganz des Menschen Aufgabe. Es kommt nur in dem Maße, als Menschen sich ihm zur Verfügung stellen im Verstehen, Wollen, Arbeiten, Kämpfen, Leiden. Denn Gott will nichts ohne den Menschen tun»[327]). «Es bildet sich dabei allmählich ein Gottesvolk heraus, das Gottes Willen tut und das Herabkommen seines Reiches mit der Erfüllung seiner Verheissungen auf die Erde möglich macht». «Aus der ‚kleinen Herde' entwickelt sich dieses Volk heraus und wächst, bis es sich mit der Menschheit deckt»[328]).

Das gewaltige ethische Pathos und die alle Hindernisse überspringende Erlösungssehnsucht, die aus solchen Sätzen spricht, läßt den Chiliasmus die darin enthaltenen Widersprüche übersehen. Er sieht die Unmöglichkeit einer menschlichen Herstellung der Vollkommenheit ein und nimmt deshalb seine Zuflucht zu dem kommenden göttlichen Eingriff. Das Ausbleiben dieses göttlichen Eingriffs — das neue Testament meint ja damit nichts anderes als die kosmische Aeonenwende — veranlaßt ihn zum Hinweis auf die notwendige Mithilfe des Menschen. So kommt es zu einer Konkurrenz zwischen göttlichem und mensch-

lichem Wirken, ein Umstand, auf den Carl Stange in seiner Kritik des religiösen Sozialismus hinweist, wenn er sagt: «Der supranaturale Akt Gottes wäre doch überflüssig, wenn es auch nur das Ziel der Menschen wäre, das Gottesreich hier auf Erden zu verwirklichen ... wenn Gott schließlich doch eingreifen und die Vollendung von sich aus herbeiführen muß, dann bleibt doch trotz aller Energie des sittlichen Wollens die Unzulänglichkeit des menschlichen Könnens»[329]). Eine andere noch tiefer gehende Schwierigkeit, auf welche Paul Althaus nachdrücklich den Finger gelegt hat, besteht in der «Unklarheit» des Gedankens einer «Vorvollendung» und überhaupt in der mangelnden Klärung des Begriffs einer «geschichtlichen Vollendung». Althaus bemerkt zu diesen Widersprüchen mit Recht: «Indes es ist gerade das Wesen des Chiliasmus in allen seinen Formen, sich diese Dinge nicht klar zu machen. Er lebt von seiner eigenen Unklarheit»[330]). Aber ebenso scheint der Chiliasmus seine Achillesferse zu kennen, wenn Ragaz sagt: «Es könnte der Sache Blumhardts nichts Schlimmeres geschehen als in die Hände der Theologen zu fallen»[331]) und nicht müde wird zu betonen, daß es sich im Chiliasmus um «Wahrheiten nicht für Philosophen und Systematiker, sondern für Kinder Gottes und Kämpfer seines Reiches»[332]) handle.

Ein Beispiel für das, was aus dem Chiliasmus, wenn er in die Hände von Theologen fällt, werden kann, haben wir in der dialektischen Theologie Karl Barths. Eine ältere, heute kaum noch bekannte Gestalt der Barthschen Theologie[333]) zeigt deutlich die Verwandtschaft mit dem Chiliasmus. Dort konnte Barth noch sagen: «Mitten in der Fleischeswelt ist eine Enklave der Gotteswelt entstanden, deren Bezirk sich zunehmend vergrössert»[334]). Aber gerade weil Barth Theologe ist, konnte er nicht in dieser Position verharren, sondern sah sich zu neuen Lösungsversuchen gedrängt, die freilich, wie wir noch zu zeigen haben werden, gegenüber dem Chiliasmus eine tiefere Erfassung des Problems der geschichtlichen Vollendung, wie es durch das neue Testament gestellt worden ist, aufweisen, diesen Vorzug aber mit der Preisgabe des Wertvollsten am Chiliasmus, des echt neutestamentlichen ethischen Enthusiasmus zu bezahlen haben. Darauf weist wohl Ragaz mit einer gewissen Bitterkeit hin, wenn er am Schluß seines Blumhardt-Buches sagt: «Es ist

leichter, ein paar neue, durch Paradoxie und Tiefsinn blendende, einer geistigen Mode entsprechende Formeln anzunehmen, als jenen Kampf zu kämpfen, den Gott seinen Mitarbeitern zumutet und der freilich weder theologischen noch religiösen Glanz einträgt»[335]).

Trotz dieser letzten Mahnung von Ragaz müssen wir nun aber doch die im Vorhergehenden dargestellte heilsgeschichtlich-chiliastische Konstruktion der Eschatologie einer systematischen Kritik unterziehen und das darin schon aufgespürte Grundproblem des Uebergangs der Zeit in die Ewigkeit schärfer ins Auge fassen. Die heilsgeschichtliche Theologie wie der Chiliasmus gründen sich in ihren Aussagen über das Ende auf den im geschichtlichen Rahmen sich vollziehenden Hereinbruch des neuen Aeons in diese Welt, wie das ganze neue Testament ihn verkündigt. Das ist ihr gutes Recht. Sie stehen mit dieser Auffassung vom geschichtlich diesseitigen Charakter des Reiches Gottes durchaus auf dem Boden der Schrift. Die Frage ist nur die, ob diese auf die Bibel begründete Auffassung einer geschichtlichen Endvollendung sich auch mit unserem Wirklichkeitserkennen in Uebereinstimmung bringen läßt. Es genügt nicht, aus irgendwelchen philosophischen Voraussetzungen heraus die Möglichkeit einer Heilsgeschichte zu «beweisen», oder ihre Notwendigkeit aus dem Glauben heraus zu postulieren, oder gar einfach unter Beiseiteschiebung aller kritischen Fragen den Kampf für das Reich Gottes auf Erden zu führen, sondern Heilsgeschichte und Chiliasmus sind vor allem eine Frage der Wirklichkeit, und zwar unserer im Unterschied zur neutestamentlichen Auffassung uneschatologischen Wirklichkeit. Wie steht es mit der Möglichkeit einer geschichtlichen Vollendung oder einer irdischen Reichsgottesverwirklichung innerhalb einer Wirklichkeit, die sich unserem Erkennen als total verschieden von der im neuen Testament vorausgesetzten eschatologischen Gegenwartswirklichkeit darstellt? Das ist die Frage, an welcher sich das Schicksal jeder eschatologischen Konstruktion entscheidet.

Wir brauchen uns nur die zwei Welten, die neue erwartete und die bestehende alte in ihren Grundmerkmalen vor Augen zu halten, um sofort vor einem allen philosophischen Spekula-

tionen, allen Glaubenspostulaten und allem ethischen Enthusiasmus Trotz bietenden Problem, dem Problem des Uebergangs der Zeit in die Ewigkeit zu stehen. Unsere Welt, das bedeutet die Welt des Daseinskampfes und des Todesverhängnisses und damit der Not, der Sünde, des Leidens, der Vergänglichkeit. Not, Sünde, Tod, diese Merkmale gehören zum Wesen unseres geschichtlichen Daseins in dieser Weltgestalt. Aufhebung der Notwendigkeit des Daseinskampfes und der daraus erwachsenden Not und Sünde würde das Aufhören der Geschichte bedeuten. Ebenso würde eine Aufhebung des Todesverhängnisses und der damit verbundenen Endlichkeit alles geschöpflichen Daseins das Ende der Geschichte bedeuten.

Das Wesen des neuen Aeons, der Vollendung, bezeichnet jedoch gerade das Fehlen jener für unser geschichtliches Leben konstitutiven Elemente. «Es soll niederwerfen und tilgen jene Mächte, die heute den Menschen erdrücken, Schuld, Armut, soziales Unrecht, Krieg, Krankheit, Tod»[336]). «Eine solche Darbietung der Mittel für ein ungetrübtes, ungehemmtes und unvergängliches Gemeinschaftsleben der ganzen Personwelt ist als Abschluß der Offenbarungsgeschichte das verheißene Gut oder das Erbe der Kinder Gottes»[337]).

Aus dem gezeichneten Wesen unseres geschichtlichen Daseins, unserer bestehenden Wirklichkeit und der erwarteten Vollendung in einer neuen Welt ergibt sich die Exklusivität beider Größen. Entweder geschichtliches Dasein oder übergeschichtliche Vollendung. Wo Geschichte ist, da ist nicht Vollendung und wo Vollendung ist, da hat die Geschichte aufgehört. Es gibt keine Entwicklung von der Geschichte zur Vollendung. Geschichtliches Dasein steht auch in seinen höchsten Ausdrucksformen unter Todesgesetzen, die mit der Vollendung unvereinbar sind. Ein Uebergang von dem einen in das andere ist von unserem Wirklichkeitsbegriff aus undenkbar. Eine geschichtliche Vollendung ist für unser Denken ein Ding der Unmöglichkeit. Wir können hier Althaus' Drängen auf «Klarheit der Begriffsbildung»[338]) nur begrüßen und seinen scharfen Sätzen gegen die endgeschichtliche Eschatologie nur beistimmen, wenn er dieser Konstruktion vorwirft, daß sie nicht damit Ernst mache, «daß unsere Welt unter Todesgesetzen steht bis ans Ende» und daß sie deshalb «eine contradictio in adiecto»[339]), «ein vergeb-

licher Versuch, Unvereinbares zusammen zu denken»[840]) darstellt, die darauf beruht, daß «das Wesen des Geschichtlichen nicht ernstlich genug durchdacht» ist[841]).

Endgeschichte, wie sie in der mit einer gegenwärtigen eschatologischen Wirklichkeit rechnenden neutestamentlichen Eschatologie in Uebereinstimmung mit ihrem Wirklichkeitserkennen vertreten wird, läßt sich in einer enteschatologisierten Eschatologie, in einer Eschatologie, die sich nicht auf eine eschatologische Gegenwartswirklichkeit gründen kann, sondern ihre Daseinsmöglichkeit der im uneschatologischen Geschichtsverlauf zu Tage getretenen Nichtwirklichkeit jener vom neuen Testament verkündeten Endgeschichte verdankt, nicht konstruieren, sondern stellt sich als eine Unmöglichkeit heraus. Endgeschichte ist nur innerhalb der neutestamentlichen Naherwartung, derzufolge die augenblickliche Wirklichkeit durch den tatsächlich im Vollzug sich befindenden Uebergang der Zeit in die Ewigkeit bestimmt ist, möglich. Wo sich aber diese eschatologische Wirklichkeitsbestimmung durch einen seither eingetretenen uneschatologischen Geschichtsverlauf als Illusion herausgestellt hat, da wird der Uebergang der Zeit in die Ewigkeit notwendig zu einem unlösbaren Problem, mit dem alles philosophische und «theologische» Denken wie auch aller ethische Enthusiasmus ein vergebliches Ringen führt.

14. Kapitel.

Die Verlegung der Vollendung in ein Jenseits und die Kluft zwischen individueller und universaler Eschatologie.

In der neutestamentlichen Eschatologie hat der Tod eine rein negative Bedeutung. Die Hauptsache, die von ihm ausgesagt werden kann, heißt: Er wird nicht mehr sein. Die Verkündigung der Aufhebung des Todesverhängnisses steht im Mittelpunkt der neutestamentlichen Eschatologie. Denn der Tod ist das charakteristischste Merkmal des alten Aeons. Der alte Aeon steht geradezu unter der Macht des Todes, eines persönlich gedachten Herrschers. Vergänglichkeit ist deshalb das Wesen dieser vom Tod beherrschten Welt. Unverbrämt realistisch zeichnet das neue Testament die dem Tod verfallene und unter diesem

Schicksal seufzende Kreatur. Es gibt im neuen Testament keine Sterbensromantik, keine Verharmlosung der grausamen Sinnlosigkeit des Sterbenmüssens, sondern der Tod wird als der Feind Gottes, das Nichtseinsollende, das Zwischenhineingekommene und deshalb Aufzuhebende bezeichnet.

Das Bild der todgeweihten Kreatur fällt um so greller aus, als es entworfen ist im Lichte der neuen Welt, die nicht mehr unter dem Todesgesetz steht, weil in ihr der letzte Feind besiegt sein wird. Nicht von der Todesnotwendigkeit geht das neue Testament aus, sondern was es davon sagt, ist nur der dunkle Schatten, den das Licht der neuen Welt an den Gegenständen der jetzt noch bestehenden alten Welt entstehen läßt. In Bälde wird das Licht so mächtig sein, daß dieser Schatten ganz verschwindet. Und zwar redet das neue Testament von dieser Aufhebung des Todes genau so realistisch wie von der jetzt noch bestehenden Todesnotwendigkeit. Denn sie gehört zu dem bereits im Gang befindlichen und in einzelnen Erscheinungen schon als Wirklichkeit konstatierbaren eschatologischen Geschehen der Aeonenwende. Der stärkste Ausdruck dieses Realismus ist das Zeugnis von Totenerweckungen und die Verheißung, daß jetzt Lebende den Tod nicht schmecken werden.

Ein negativer Beleg für die Realistik dieser Hoffnung liegt in dem sicher nicht vereinzelten Vorkommnis der Beunruhigung der paulinischen Gemeinde in Thessalonich über das Auftreten weiterer Todesfälle trotz des durch den Tod des Christus inaugurierten Aeonenwechsels, was gemäß den eschatologischen Voraussetzungen nicht mehr zu erwarten sein sollte. Auch Paulus ringt mit diesem Problem, ja seine ganze Theologie kann angesprochen werden als ein Versuch zu begreifen und zu erklären, wie sich das Faktum des mit Jesu Tod angebrochenen neuen Aeons mit der noch fortbestehenden Gestalt der alten Todeswelt verträgt. Seine eschatologisch-sakramentale Mystik des Seins in Christo ist die Lösung des Rätsels. Wer in Christus ist, der ist der Todeswelt enthoben, denn er besitzt die Fähigkeit, beim Eintritt des Endes sofort in die Seinsweise der Auferstehung überzugehen. Dieses durch das Sakrament der Taufe und des Abendmahls vermittelte Sein in Christo macht aus dem durch vorzeitiges Sterben bewirkten Todeszustand einen zwar unangenehmen aber nicht mehr prinzipiell bedeutsamen Zwi-

schenzustand, dem die nahe Parusie ein rasches Ende bringen wird, und der deshalb den Verstorbenen keinen Schaden bringen kann.

In der johanneischen Theologie ist die Aufhebung der Todeswirklichkeit unabhängig gemacht von dem Eintreten der Parusie — obschon sich Nachwirkungen dieses Zusammenhanges noch deutlich nachweisen lassen — und statt dessen — wohl unter dem Einfluß der hellenistischen Unsterblichkeitsgedanken — allein auf die sakramentale Gemeinschaft mit dem erhöhten Herrn gegründet. Wir haben also schon im neuen Testament einen Versuch an der durch die neutestamentliche Eschatologie verkündigten Ueberwindung des Todes festzuhalten, ohne jedoch auf die Begründung durch das eschatologische Geschehen der Aeonenwende zu rekurrieren, sondern den Grund dazu in der irgendwie verbürgten Unsterblichkeit der Seele zu finden. Im Laufe der dogmengeschichtlichen Entwicklung hat sich diese in der johanneischen Theologie sich anbahnende Umstellung von einer eschatologischen zu einer uneschatologischen Begründung der Todesüberwindung allein zur Geltung gebracht, während die ursprüngliche eschatologische Einstellung zum Tode zu einer unbedeutenden, freilich von Zeit zu Zeit immer wieder auftauchenden «Irrlehre» gestempelt wurde. In den unter dem Einfluß dieser Entwicklung stehenden Theologien bekommt auch der Tod eine ganz andere Bedeutung, als er sie ursprünglich im neuen Testament besaß. Da infolge des Ausbleibens der Parusie der Tod eine Wirklichkeit blieb, konnte man sich nicht mehr damit begnügen, in bloß negativer Weise von ihm zu reden, sondern sah sich genötigt, ihm eine positive Rolle im Heilsgeschehen zuzuweisen. In der neueren protestantischen Theologie tritt diese neue Bedeutung des Todes sehr augenfällig zu Tage.

Während das neue Testament seiner eschatologischen Erwartung wegen keine Angaben über ein Leben nach dem Tode macht — mit Ausnahme jener Stellen, die den durch das Verzögern des Eintritts des Endes notwendig gemachten provisorischen Zwischenzustand betreffen[342]) — besitzen viele der neueren protestantischen Dogmatiken in ihren eschatologischen Kapiteln eine ausgeführte Lehre vom Leben nach dem Tode im Jenseits. Der Tod bedeutet hier nicht wie in der neutestament-

lichen Eschatologie etwas, das eigentlich schon außer Kurs gesetzt ist, und die Ausführungen über den Zustand der leiblosen Seele nach dem Tode meinen nicht ein bloßes Provisorium, sondern hier hat der Tod seine positive Bedeutung, die darin besteht, daß er den Zugang zum Jenseits eröffnet, das nun nicht ein bloßes Zwischenstadium vor dem Eintritt des neuen Aeons darstellt, sondern überhaupt an Stelle des neuen Aeons getreten ist. An die Stelle des durch die Parusie zu eröffnenden Reiches Gottes auf Erden tritt das durch den Tod eröffnete Jenseits. Wie im neuen Testament alter und neuer Aeon einander gegenüberstehen, so stehen sich jetzt Diesseits und Jenseits gegenüber. Die Rolle, welche in der neutestamentlichen Eschatologie die Parusie spielte, kommt in der neueren protestantischen Theologie dem Tode zu. Während es sich aber dort um ein dynamisches Verhältnis der beiden einander begrenzenden Größen handelt: der alte Aeon im Schwinden, der neue Aeon im Anbruch, handelt es sich hier um ein statisches Verhältnis: über diesem Erdenleben gibt es das Leben im Jenseits. Das Jenseits kommt nicht auf die Erde zu, sondern die Seele bewegt sich nach dem Tode von der Erde weg in das Jenseits.

Dieser Unterschied zwischen neutestamentlicher Eschatologie und Jenseitshoffnung ist von Joh. Weiß deutlich festgehalten, wenn er in seinem gerade für die Erörterung der eschatologischen Fragen grundlegenden Schriftchen «die Predigt Jesu vom Reiche Gottes» am Schluß in völliger Inkonsequenz zu seinen vorherigen Ausführungen bemerkt: «Der eigentliche Unterschied unserer modernen evangelischen Weltanschauung von der urchristlichen ist also der, daß wir nicht die eschatologische Stimmung teilen, daß: *τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου παράγει*» ... sondern, «die Welt wird weiterbestehen, aber wir, die einzelnen, werden sie bald verlassen. Darum werden wir in einem anderen Sinne wenigstens annähernd die Stimmung Jesu erreichen können, wenn wir das Gebot zur Grundlage unseres Lebens machen ... : Lebe als ob du stürbest». «Wir warten nicht auf ein Reich Gottes, welches vom Himmel auf die Erde herabkommen soll und diese Welt vernichten, sondern wir hoffen mit der Gemeinde Jesu Christi wieder in der himmlischen *βασιλεία* versammelt zu werden». «In diesem Sinne können wir auch empfinden und sprechen, wie die alten Christen getan haben: Dein

Reich komme»[343]). In gleicher Weise auch R. Seeberg: «Wenn wir selbst dies allgemeine Ende nicht mehr zu erleben hoffen, so bringt unser eigenes Ende uns doch alles das, was jenes der Menschheit bringen soll»[344]), und Martin Rade: der Tod ist «für einen jeden von uns das nächste ‚Eschaton'»[345]). «Denn wo die Erwartung des nahen Endes schwand, trat ohne weiteres der Gedanke an den Tod, dem keiner entrinnt, an die Stelle. Dieser Gedanke kann dann, wenn er mit der Zuversicht verbunden ist, daß es ein ewiges Leben trotz des Todes gibt, ganz dieselbe Bedeutung für die Gesamtanschauung und Lebensführung haben, wie die Aussicht auf eine das ewige Leben herbeiführende Weltkatastrophe»[346]).

Der Tod als Aufhebung der irdischen Existenzbedingungen, die eben diejenigen des in der neutestamentlichen Eschatologie gemeinten alten Aeons sind, bringt nun nach den Jenseitsspekulationen der neueren protestantischen Theologie diejenigen Möglichkeiten, welche die neutestamentliche Eschatologie vom neuen Aeon erwartete. Ja, es werden die Vorstellungen der neutestamentlichen Eschatologie vom neuen Aeon verwendet zur Gewinnung einer Anschauung vom jenseitigen Leben, freilich, um der zugegebenen Unmöglichkeit die Grenzen der Erkenntnis zu überschreiten willen, meist mit Betonung ihrer bloß symbolischen Bedeutung. «Mit jeder Aussage über das Ewige begehen wir einen Widerspruch, weil wir sie nur in der Zeitform machen können»[347]). So oder ähnlich wird auf das seit Schleiermacher[348]) und Strauß[349]) akute «Formproblem des ewigen Lebens»[350]) hingewiesen. Zugleich wird aber auch betont: «Im Inhalt der christlichen Hoffnung liegt die Kraft, die Schranke unserer Einsicht in ihre Form nicht mehr als Glaubensanfechtung zu empfinden, oder, wenn sie es werden will, zu überwinden»[351]). «Den Druck des Formproblems der Ewigkeit ... überwinden wir durch Besinnung auf die Eigenart unseres gegenwärtigen Christenstandes»[352]). Nach Feststellung der in ihrem antinomischen Charakter liegenden logischen Schwierigkeiten aller Jenseitsspekulationen sowie der Möglichkeit zu einer Ueberwindung derselben aus dem Glauben heraus, pflegt man mit Hilfe von Antinomien aus dem Glaubensbesitz heraus den Inhalt des ewigen Lebens zu entfalten. Als «Kern des ewigen Lebens» wird das beschrieben, was den Inhalt des jetzigen Christenlebens bildet: «Gottes-

kindschaft und Nächstenliebe» — «nur von den Schranken des irdischen Daseins und von den Hemmungen der Sünde befreit»[353]). Um der «sittlichen Bestimmtheit»[354]) dieses Inhalts willen, wird im allgemeinen an der «personalistischen Gestalt»[355]) der Eschatologie festgehalten unter Ablehnung einer «Entpersönlichung» wie sie z. B. bei Ernst Tröltsch trotz seiner ausdrücklichen Betonung der Personalität[356]) zu konstatieren ist, wenn er das Ende beschreibt als eine «völlige Willenseinigung mit dem göttlichen Willen und ein Ineinanderfließen der endlichen Einzelwillen in der Liebe, so daß die vollendete Liebe, die Verzehrung der vollendeten Individuen, die Wiederhingabe der Persönlichkeit an das göttliche Leben das letzte Ende wäre»[357]). — Die Gottesgemeinschaft wird als «ungestörte Beziehung auf Gott»[358]) aufgefaßt. Diese Beziehung besteht aber nicht in Ruhe, sondern in einer Weiterentwicklung, in einem «Fortschreiten von Licht zu Licht, von Kraft zu Kraft»[359]). Da nun die Hemmungen des irdisch-geschichtlichen Daseins behoben sind, so geht diese Bewegung viel herrlicher vor sich, als irgend eine Entwicklung im Raume der irdischen Geschichte. Deshalb haben die fortschrittsgläubigen Dogmatiker hier ein herrliches Betätigungsfeld ihres auf Erden vielfach beschwerten und beschnittenen Optimismus. R. Seebergs Eschatologie zeichnet sich in dieser Spekulation über jenseitige Entwicklungsmöglichkeiten besonders aus[360]). Auf Grund des doppelten religiösen Postulats eines Fortlebens der durch Gott in einen religiösen und sittlichen Zustand versetzten Persönlichkeit nach dem Tode und der Hoffnung auf eine Vollendung der während des Erdenlebens angefangenen Befreiung von der Sünde im Jenseits glaubt er von einem «Purgatorium der Gnade», einer «inneren Läuterung» und «Entwicklung»[361]) reden zu dürfen. Damit wird für die Erwählten der Tod aus einem Uebel zu einem Segen. «Indem der Tod definitiv von den Gütern der Welt trennt, unterbindet er auch die Lust an ihnen. Und indem er die Einwirkungen des Bösen aufhebt, zerstört er auch die Gemeinsamkeit des bösen Wollens. So kann sich der gute Wille konzentrieren und zugleich ungeschmälert die Wirkungen des Erlösergeistes in sich aufnehmen»[362]). Diese entwicklungsfähige Seligkeit droht nun aber dem Begriff der Seligkeit als einem vollkommenen Zustand gefährlich zu werden. Denn von einem höheren Entwicklungsstadium der Seligkeit aus

muß der frühere Zustand als relative Unseligkeit beurteilt werden; wo Streben ist, ist auch immer Mangel. Um dieser logischen Konsequenz auszuweichen und an einer einheitlichen Seligkeit festhalten zu können, wird die Jenseitsseligkeit antinomisch als ein «Nichtmehrwerden und Werden in Einem»[363]) als eine «tätige Feier»[364]) beschrieben. «Wie die Ruhe bei Gott Tat ist, so ist auch das Wirken Ruhe»[365]).

Aber zum Genuß der uneingeschränkten Gemeinschaft mit Gott gehört notwendig auch die Vollendung der Beziehung zum Nächsten. Schon um der Personalität willen muß an der Vollendung der Beziehung zum Nächsten festgehalten werden. Deshalb wird «die Frage des Wiedersehens im Jenseits» bejaht. Denn die «Identität der Persönlichkeit ist nur möglich, wenn sie nach dem Tode wiederfindet, was zu ihr gehörte im irdischen Leben[366]). Aber auch aus dem ganzen Wesen des christlichen Glaubens ergibt sich die Notwendigkeit der Erweiterung der individuellen Vollendung zu einer universalen, alle geschaffenen Wesen umfassenden. «Eine individualistisch, einsam gedachte Seligkeit wäre nicht die Seligkeit des Christen, den Gott in der Gemeinde und zur Gemeinde erlöst hat»[367]). Die Seligkeit der Vollendeten könnte nicht vollständig sein, ohne daß die gesamte Menschheit Gegenstand des göttlichen Herrschaftswillens würde. Erst in dem Augenblicke, wo dieser Endsieg errungen ist, wird die Seligkeit vollendet. Damit ist die Jenseitsspekulation vor «die Frage nach dem Ausgang der Menschheit»[368]) gestellt. Wie seit alters werden auch heute drei Möglichkeiten erwogen und je nach dem leitenden Gesichtspunkt entscheiden sich die einzelnen Dogmatiker für die eine oder andere oder lassen die Frage unter dem Hinweis auf die Unsicherheit des Erkennens, da es sich hier nicht mehr um Glaubensaussagen, sondern nur um Aussagen des «christlichen Denkens» handle, offen. Die drei Möglichkeiten, wie sich «das Schicksal der Ausgeschlossenen»[369]) gestalten kann, sind: 1. doppelter Ausgang mit ewigen Höllenstrafen der Gottlosen, 2. Vernichtung der Gottlosen, 3. Apokatastasis. Während die einen um der ethischen Bestimmtheit des Gottesgedankens willen und um den Ernst des Gedankens des Gerichts und der Forderung der Entscheidung nicht zu gefährden, an dem zwiefachen Ausgang resp. der Vernichtung der Gottlosen festhalten, neigen andere — und zwar die Mehrzahl unter

den neueren protestantischen Dogmatikern — um der Universalität des göttlichen Liebeswillens gerecht zu werden, zur Vorstellung von einem Weiterwirken des Christusgeistes auf die Seelen im Jenseits, wodurch neue Entscheidungsmöglichkeiten gegeben sind — im besonderen auch für die während des Erdenlebens nicht mit Christus in Berührung gekommenen, die sog. «Uebergangenen» — und wodurch eine Entwicklung anhebt, die zur schließlichen Endvollendung des Ganzen, zur *ἀποκατάστασις πάντων* führt. Um das Wahrheitsmoment beider Möglichkeiten zur Geltung zu bringen und zugleich um den Charakter des Glaubensdenkens, das nicht in einer Theoriebildung, sondern nur im «‚existentiellen' Denken des aus Furcht aufsteigenden Glaubens»[370]) bestehen könne, zu bewahren, hält Althaus an beiden Endbildern, sowohl am doppelten Ausgang wie an der Apokatastasis zugleich fest.

Gegenüber dieser im Vorliegenden geschilderten Vollendung der einzelnen Menschenseele im Zusammenhang mit allen andern Menschenseelen auf Grund des «eine ungestörte Beziehung auf Gott, welche namentlich von allen Hemmungen des Aergernisses entledigt ist»[371]), eintragenden Todeszustandes im Jenseits, wie sie in der neueren protestantischen Theologie in der Eschatologie der Jenseitsspekulation vertreten wird, muß nun aber mit allem Nachdruck auf einen diesbezüglichen Unterschied zum neuen Testament aufmerksam gemacht werden. Wohl weiß die neutestamentliche Eschatologie auch von einer Vollendung des einzelnen Individuums — nicht ihrer Gesamtheit; denn sie ist streng prädestinatianisch und rechnet mit der Vernichtung der Gottlosen im ewigen Feuerpfuhl — im neuen Aeon — aber eben im neuen Aeon und sonst nicht, nicht der Seele für sich, sondern der Seele nur innerhalb des neuen Aeons. Und zum neuen Aeon gehören nun eben keineswegs bloß die unsterblichen Menschenseelen, sondern er umfaßt die ganze Wirklichkeit, er ist eine Größe von kosmischem Ausmaß. Darum ist auch die in der neutestamentlichen Eschatologie gemeinte Erlösung eine kosmische. Wenn Rade behauptet, in der Bibel «begegnet uns im Grunde kein kosmisches Interesse ... für die biblische Verkündigung ist es immer nur Sprungbrett zu dem Sprung ins Persönliche: zum Menschen und zu Gott hinüber»[372]), so mag

das vielleicht für eine bestimmte heutige Auslegung und Verkündigung des Bibelwortes gelten. Man braucht aber nur an die Forschungen Gunkels und Greßmanns zu denken um zu erkennen, daß dadurch die tatsächliche Anschauung der Bibel und speziell ihrer eschatologischen Konstruktionen einfach auf den Kopf gestellt werden. Tatsächlich ist es so, daß die in der neutestamentlichen Eschatologie gemeinte Erlösung eine durch das kosmische Ereignis der Aeonenwende bewirkte universale — d. h. eben die ganze Welt erfassende Erlösung ist. Notwendig gehört dann als ein Teil derselben auch die individuelle Erlösung dazu.

In diesem Zusammenfallen von individueller, das Heil des einzelnen betreffender und universaler — und zwar im kosmischen Sinn universaler Vollendung in der kosmischen Katastrophe der Aeonenwende ist auch das zeitliche und räumliche Zusammenfallen der individuellen mit der universalen Erlösung in der neutestamentlichen Eschatologie begründet. Wohl stellt das Ganze ein Drama mit einzelnen aufeinanderfolgenden Akten dar. Aber kein Akt fällt aus dem Ganzen heraus, sondern jeder hat seinen Platz nur innerhalb des Ganzen. Zuerst muß das Ganze, die kosmische Wende in Gang kommen, bevor die einzelnen Teile, darunter die individuelle Erlösung, die ja in nichts anderem besteht als im Teilhaben am neuen Aeon, sich erfüllen können. Man muß das wohl im Auge behalten, um die Hauptschwierigkeit und den Hauptmangel der modernen Jenseitseschatologie, die Kluft zwischen individueller und universaler Vollendung, das Auseinanderreißen von irdisch-diesseitig-natürlich-geschichtlichem Geschehen und himmlisch-jenseitig-übernatürlich-übergeschichtlicher Erlösung — ganz abgesehen von allen bis jetzt erwähnten Schwierigkeiten und Mängeln erkenntnistheoretischer und exegetischer Art — begreifen zu können.

In der Jenseitseschatologie ist das enge Verhältnis von individueller und universaler Vollendung, wie es in der neutestamentlichen Eschatologie vorhanden ist, gelöst. Die Begründung der individuellen in der universalen Eschatologie ist aufgehoben und die individuelle Vollendung selbständig gemacht. Wie in der ganzen Dogmengeschichte nirgends Willkür herrscht, sondern alles nach einem ganz bestimmten Gesetz sich abgespielt hat, so handelt es sich auch bei dieser Loslösung der individuellen

Jenseitsspekulation aus der universal-kosmischen Eschatologie nicht um einen Willkürakt, sondern um eine Notwendigkeit, wenn man überhaupt noch an einer Eschatologie festhalten wollte. Denn durch das Ausbleiben der das neutestamentliche eschatologische Drama eröffnenden Parusie ist die universal-kosmische Erlösung überhaupt nicht in Gang gekommen. Im Gegenteil: die Erwartung des neuen Testaments ist durch dieses Ausbleiben vollständig in Frage gestellt worden und seine diesbezüglichen Aussagen hinfällig geworden. Wollte man trotzdem an einer Eschatologie festhalten, so konnte es nur geschehen, indem man sie aus der hinfällig gewordenen kosmisch-universalen Erwartung herauslöste und sie in etwas anderem begründet sein ließ. Diese andere Begründung lieferte, wie wir gezeigt haben, der Glaube resp. die Glaubenserkenntnis. Gegenstand dieser Eschatologie als Glaubenshoffnung ist dann aber nicht in erster Linie das Universum, sondern das Individuum, und der Schauplatz der Erlösung nicht der in diese Welt hereinbrechende neue Aeon, sondern das über dem Diesseits ruhende Jenseits. Die Reihenfolge ist jetzt gerade die umgekehrte wie in der neutestamentlichen Eschatologie. Dort steht das kosmisch-universale Ereignis der Aeonenwende voran und in ihm ist begründet als ein Akt des ganzen Dramas die Vollendung des einzelnen Individuums. Jetzt steht voran als ein Postulat des Glaubens die individuelle Vollendung nach dem Tode in der ungehemmten Lebensgemeinschaft der Seele mit Gott. Darin liegt das Zentrum des Jenseitsglaubens. Das ist der feste Grund, von dem aus dann die weniger bestimmten universalistisch-kosmischen Glaubenserwartungen aufgebaut werden. Es zeigt sich das schon in der Stoffanordnung der Kapitel über die letzten Dinge in unseren Dogmatiken und dem Gang der Untersuchung in den diesbezüglichen Einzeldarstellungen. Zuerst wird immer die individuelle Eschatologie behandelt und nachher folgt als ein Ausläufer derselben in mehr oder weniger verschwommenen Umrissen die universale Eschatologie angedeutet. «Einst war die Gesamtvollendung so gut wie alles, in ihr war die der einzelnen beschlossen. Die Verzögerung der Wiederkunft verselbständigte notwendig die Gedanken über das Geschick der einzelnen bis zu jenem Zielpunkt. Ja sie konnten auf Kosten der Gesamtvollendung den Gesichtskreis fast völlig ausfüllen . . .»[373]). «Der Ge-

danke an den eigenen Tod und das, was nach dem Tode meiner wartet, erweist sich als übermächtig über das Interesse am ewigen Ziel»[374]).

Bei dieser Sachlage in bezug auf das Verhältnis von neutestamentlicher und moderner Eschatologie hinsichtlich des Verhältnisses von individueller und universaler Vollendung erhebt sich nun aber die dringende Frage: Was hat dieses Leben nach dem Tode, wie es die Jenseitshoffnung verheißt, mit dem jetzigen Leben im Diesseits, die Vollendung im Jenseits mit der Vollendung im Diesseits, von der doch das neue Testament in seiner Vorstellung vom hereinbrechenden neuen Aeon ganz bestimmt ist und in erster Linie redet, und die ja schließlich die Jenseitseschatologie in ihrem universalistischen Schluß auch meint, zu tun? Fallen Diesseits und Jenseits, Diesseitsgeschichte und Jenseitsvollendung nicht in zwei beziehungslose Teile auseinander? Gibt es so nicht eine Geschichte des Reiches Gottes auf Erden und eine Geschichte des Reiches Gottes im Himmel, die beide parallel zu einander und damit nebeneinander vorbei verlaufen? Und wird dabei die erstere vor allem nicht zu einem bedeutungslosen Anhängsel der letzteren? Diese Fragen stellen, heißt sie beantworten.

Für eine Theologie, deren Inhalt sich in der Formel: «Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott»[375]) zusammenfassen läßt, und die meint, damit den Sinn des Evangeliums getroffen zu haben, sind natürlich diese Probleme nicht von großem Gewicht und sie kann sich auch mit Vermittlungsversuchen begnügen. Solche Vermittlungsauskünfte, die das beziehungslose Auseinanderfallen von individualistischer und universaler Vollendung verkleistern sollen, sind etwa der aus seinem sakramental-eschatologischen Zusammenhang herausgelöste paulinische Begriff des In-Christus-sein — so Schlatter: «Dem Bedenken, das aus der Entfernung entsteht, die unser Lebensende von der Vollendung des Ganzen trennt, stellt die neutestamentliche Verheißung die Vollkommenheit der göttlichen Gnade entgegen, die uns auch im Sterben und nach dem Sterben die Verbundenheit mit Christus gewährt»[376]), oder die Annahme eines «zeitlosen Bewußtseins» der Toten im Zwischenzustand — so Carl Stange: «Wir sehen es so an, als ob noch Jahrhunderte und Jahrtausende vergehen bis zum jüngsten Tage, aber für die Toten besteht kein Unter-

schied zwischen dem Augenblick des Sterbens und dem Augenblick der Auferstehung»[377]). Ist aber einmal erkannt, daß die neutestamentliche Eschatologie mit dieser Erde und diesem Leben, jetzt und hier, in voller Aktualität etwas zu tun hat, indem sie seine vollständige Neuschöpfung als im Gang befindliches Geschehen verkündigt — eine Erkenntnis, die immerhin der heilsgeschichtlich-chiliastischen Eschatologie gegenüber der Jenseitsspekulation als ein Vorzug anzurechnen ist — dann empfindet man alle diese Jenseitsspekulationen, so fein sie auch ausgeklügelt sein und so erbaulich sie auch klingen mögen, als eine Preisgabe, einen Verrat des Besten und Wichtigsten am Evangelium, wogegen Ragaz mit Recht Protest erhebt, wenn er ausruft: «Nicht unsere Seligkeit, sondern Gottes Reich zuerst! Nicht unser ‚Profit', sei's zeitlicher, sei's ewiger, sondern Gottes Ehre! Das Reich Gottes nicht für uns als Einzelne, sondern für die Welt, für die Brüder»[378]).

15. Kapitel.

Die permanente Krisis von Zeit und Ewigkeit und die dialektische Auflösung des neutestamentlichen Heilsgeschehens.

Wir haben in den beiden vorhergehenden Kapiteln auf die Schwierigkeiten aufmerksam gemacht, auf welche die neuere protestantische Theologie stößt, wenn sie den Versuch macht, die als Glaubenshoffnung begründete Eschatologie des Nähern auszuführen und haben uns veranlaßt gefühlt, auf die Unzulänglichkeiten dieser Versuche hinzuweisen. Nicht daß es in diesen eschatologischen Erörterungen am nötigen Ernst und an der nötigen Feinheit theologischen Denkens fehlte. Die Gelehrsamkeit und der Scharfsinn, die da aufgewendet werden, setzen einen in Erstaunen. Der Fehler liegt tiefer, er liegt schon im Ansatzpunkt. Unheilbar klafft der Bruch zwischen der im eschatologischen Geschehen begründeten eschatologischen Botschaft des neuen Testaments und der aus dem Glauben einer uneschatologischen Weltauffassung abgeleiteten Glaubenshoffnung auseinander. Der Gegensatz von uneschatologischer Wirklichkeit und eschatologischen Postulaten spricht allen Lösungsversuchen

Hohn. Was hat das dynamische Verhältnis, das im neuen Testament zwischen dem schon im Verschwinden begriffenen alten Aeon und dem in der bereits im Gang befindlichen Aeonenwende hereinbrechenden neuen Aeon zu tun mit der langatmigen, auf unberechenbar lange Zeitläufe der Entwicklung abgebremsten Heilsgeschichte? Und was hat dieses dynamische Verhältnis der zwei Aeonen gar mit dem statischen Gegensatz eines Diesseits und eines Jenseits noch gemein?

In einer entwicklungsfreudigen Zeit konnte man sich mit einer solchen Diesseits- oder Jenseits-«Eschatologie» begnügen, ja man konnte in ihr die Krönung des Systems finden. Aber in der durch den erlebten Kulturzusammenbruch von allem Entwicklungsenthusiasmus gründlich geheilten und wieder im ursprünglichen Sinne eschatologisch gestimmten Gegenwart spürte man die Unzulänglichkeit jener Konstruktionen, und gleichzeitig drängte sich von der historischen Theologie her die Notwendigkeit eines neuen Entwurfs der Lehre von den letzten Dingen auf. Wir haben schon früher darauf hingewiesen, daß die dialektische Theologie, die Theologie der Krisis, aus dieser modernen eschatologischen Zeitstimmung herausgewachsen ist. Deshalb ist auch der neue Versuch zu einer Eschatologie, die — im Unterschied zu den bisherigen Versuchen — einerseits mit der neutestamentlichen Eschatologie besser übereinstimmen, anderseits aber auch mit unserer Wirklichkeit rechnen soll, von der dialektischen Theologie ausgegangen.

Das gegenüber allen bisherigen Unternehmen dieser Art Besondere an dem Lösungsversuch der dialektischen Theologie besteht nun darin, daß sie weder von einer Vollendung im Diesseits noch von einer Vollendung im Jenseits redet, sondern den neutestamentlichen Gegensatz von altem und neuem Aeon gleichsetzt mit dem unauflöslichen Gegensatz von Zeit und Ewigkeit. Damit ist einer denkbaren Vollendung im Diesseits oder Jenseits alle Möglichkeit genommen; denn eine Aufhebung des Gegensatzes von Zeit und Ewigkeit gibt es für unser Denken nicht. Zwischen Zeit und Ewigkeit herrscht eine «permanente Krisis». So wird die eschatologische Situation zur zeitlosen Qualifikation aller Zeit. Wir stehen beständig im Eschaton.

Wir wollen im Folgenden sehen, ob und inwiefern diese neue Auffassung von der Eschatologie, wie sie durch die dialektische

Theologie vertreten wird, besser als die früheren Versuche der neutestamentlichen Botschaft und unserer Wirklichkeit gerecht wird. Wir prüfen zu diesem Zwecke zuerst, ob die Weltdeutung durch die «permanente Krisis von Zeit und Ewigkeit» der Wirklichkeit entspricht und hernach, ob sie mit der neutestamentlichen Eschatologie übereinstimmt.

Karl Barth schreibt in der Einleitung zur zweiten Auflage des Römerbriefes: «Wenn ich ein ‚System' habe, so besteht es darin, daß ich das, was Kierkegaard den ‚unendlichen qualitativen Unterschied' von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte. ‚Gott ist im Himmel und du auf Erden'»[379]). Das ist tatsächlich der Grundton der ganzen dialektischen Theologie: das stete In-Erinnerungrufen des unüberbrückbaren Gegensatzes von Zeit und Ewigkeit, das immer wiederkehrende Halt!, das von dort her über alle Menschenmöglichkeiten gesprochen ist. Von dort her kommt die Kritik aller diesseitig-geschichtlich-zeitliches Tun und Geschehen mit der ewigen Vollendung in Zusammenhang bringenden Auffassungen wie auch aller mit einer jenseitigen Seligkeit rechnenden Erlebnistheologie. «Wo das Reich Gottes im ‚organischen Wachsen' oder ehrlicher, aber noch anmaßender gesagt: im ‚Bau' gesehen wird, da ist nicht das Reich Gottes, sondern der Turm zu Babel»[380]). «Es handelt sich uns nicht um Gott, sondern um unsere Bedürfnisse, nach denen sich Gott zu richten hat. Unser Uebermut verlangt zu allem andern auch noch Erkenntnis und Zugänglichkeit einer Ueberwelt. Unser Tun ruft nach tieferer Begründung, nach jenseitiger Belobigung und Belohnung. Unsre Lebenslust begehrt nach frommen Stunden, nach Verlängerungen in die Ewigkeit ... Wir verwechseln die Zeit mit der Ewigkeit»[381]). «Gnade wird keine psychische Kraft in diesem Menschen, keine physische Kraft in dieser Natur, keine kosmische Kraft in dieser Welt ... Sie ist und bleibt hierseits negativ, unsichtbar, verborgen und wirkt als die Proklamation des Vergehens dieser Welt, des Endes aller Dinge erschütternd, beunruhigend, untergrabend auf alles Hierseitige»[382]). Erlösung gibt es in der Sphäre der Zeit nicht. Nur als Schatten lagert die Ewigkeit über ihr. Nur ein Nein gibt es von dorther über alles in der Zeit Begriffene. Ewigkeit kann

nicht Zeit werden. Ungelöst bleibt die Problematik unseres Daseins. Der Dialektiker kann sich nicht genug tun in der rücksichtslosen Aufdeckung dieser Problematik durch die Infragestellung jedes immanent gesicherten Bestandes in der philosophischen Weltanschauung wie in der Glaubenserfahrung des Christen.

So sehr wir einerseits in gewissen Erscheinungsformen dieser modernen Problematisierung alles Bestehenden den unerfreulichen Ausdruck einer kraftlosen, müden Dekadenz sehen, so sehr müssen wir anderseits die nüchterne, illusionsfeindliche, realistische Art dieser Geisteshaltung, dort, wo sie Ausfluß eines wirklich ernsthaften Ringens um Wahrheit ist, als ein reinigendes Gewitter in einer schwülen, unklaren Situation begrüßen. Im besonderen gilt das in bezug auf die Infragestellung der bisherigen eschatologischen Konstruktion, in welchen die noch bestehende Wirklichkeit des alten Aeons durch irgend eine Diesseitsherrlichkeit oder eine Jenseitsseligkeit verwischt war, durch das schroffe Auseinanderhalten von Gott und Welt, Himmel und Erde in der dialektischen Theologie. «Nur eines ist von dieser kritischen Stellung aus nicht mehr zu verstehen . . . : Vermischungen von Zeit und Ewigkeit, angebliches dingliches Hereinragen, Hereinbrechen, Erscheinen der Gotteswelt in dieser Welt (zu welcher auch alle noch so tiefen Hintergründlichkeiten und ‚höheren' Welten gehören!), also Jenseitigkeiten, die doch nur verbesserte Diesseitigkeiten sind, unechte Immanenzen und unradikale Transzendenzen aller Art . . .»[383]) Die dialektische Theologie hat unserer Gegenwart hier für manche nicht «legitime» Verwendung biblischer Begriffe die Augen geöffnet und für manche Ueberschwänglichkeit gerade in bezug auf die letzten Dinge den Mund gestopft. Ohne ausdrückliche Abgrenzung gegenüber dem neutestamentlichen Reichsgottesbegriff wird es uns heute nicht mehr möglich sein, wie den Theologen einer früheren Generation von Reichsgottesarbeit zu reden. Wenn heute Brunner in seiner Ethik wieder von einem in der «geschichtlichen Welt» zu bauenden Reich Gottes redet[384]), so ist das ein arger Rückfall, von der dialektischen Theologie aus gesehen. Ebensosehr werden wir uns hüten vor einer voreiligen Identifikation des christlichen Himmels mit dem neuen Aeon und der christlichen Glaubensgewißheit mit dem eschatologischen ἐν Χριστῷ εἶναι — eine

Konsequenz, die freilich auch bei dem Dialektiker Brunner nicht klar gezogen ist[385]).

Durch eine solche Bescheidung erspart sich die dialektische Theologie die Schwierigkeiten, mit welchen eine heilsgeschichtlich oder chiliastisch orientierte Theologie betr. den Uebergang von Zeit und Ewigkeit oder eine spekulative Jenseitstheologie betr. das Auseinanderfallen von individueller und universaler Vollendung sich vergeblich abmüht. Die dialektische Theologie gelangt mit ihrer Eschatologie der permanenten Krisis von Zeit und Ewigkeit nirgends mit der Tatsache des nichteingetretenen Endes, der ausgebliebenen Parusie und der infolgedessen uneschatologischen Wirklichkeit in Konflikt, sondern die Formel «permanente Krisis von Zeit und Ewigkeit» ist ja gerade der Ausdruck des nichteingetretenen Endes, der uneschatologischen (im neutestamentlichen endzeitlichen Sinne verstanden) Gegenwart. Die dialektische Wirklichkeitsbestimmung entspricht — vielleicht besser als sie will! — der Wirklichkeit des nichteingetretenen Endes. Das ist ihr Vorzug gegenüber den andern eschatologischen Konstruktionen. Ihr Nachteil aber zeigt sich gegenüber der Wirklichkeit, mit welcher das neue Testament rechnet.

Die Wirklichkeit, mit der das neue Testament rechnet, ist nicht unsere, von unserem Wirklichkeitserkennen als Wirklichkeit des nichteingetretenen Endes, des weiterdauernden alten Aeons zu beurteilende Wirklichkeit, sondern im Unterschied dazu eine Wirklichkeit, die vollständig durch den zeitlich im Gang befindlichen Aeonenwechsel, durch das Schwinden des alten und den augenblicklich sich vollziehenden Anbruch des neuen Aeons bestimmt ist. Durch diese reale eschatologische Situation besitzt die neutestamentliche Wirklichkeitsauffassung unwiederholbare Einzigartigkeit. Dadurch daß nun aber die dialektische Wirklichkeitsbestimmung der permanenten Krisis von Zeit und Ewigkeit durch ihr Charakteristikum der Permanenz eine Weltlage bezeichnet, die sowohl zur Zeit Abrahams[386]), wie vor 1900 Jahren, wie in der Gegenwart und wie in aller möglichen zeitlichen Zukunft vorhanden ist, setzt sie sich in allergrößten Widerspruch zur neutestamentlichen Wirklichkeitsbestimmung. Denn das neue Testament weiß nichts von einer permanenten Krisis

der beiden Aeonen, sondern verkündigt gerade den Durchbruch, und zwar den als Wirklichkeit — wenn auch z. T. noch in verhüllter Form — konstatierbaren Durchbruch des neuen Aeons in die jetzt noch vom alten Aeon beherrschte Welt hinein. In dieser Beziehung ist das neue Testament im höchsten Grade undialektisch. Seine Dialektik erstreckt sich nur auf die nach seiner Erwartung des nahen Endes kurze Zeitepoche des Durchbruchs des neuen Aeons. Für Jesus, für Paulus, für die erste Jüngergeneration besteht wohl eine Lage «zwischen den Zeiten». Und darin gibt es eine Dialektik, nämlich die Dialektik des vorhandenen, aber nur erst verhüllt vorhandenen neuen Aeons inmitten des noch zu Recht — oder besser gesagt: zu Unrecht bestehenden alten Aeons. Der Interimscharakter dieser Lage zwischen den Zeiten für das neue Testament zeigt sich nicht nur darin, daß es in Bälde die Aufhebung dieser Dialektik, das unverhüllte Inerscheinungtreten der neuen Welt, die Enthüllung des schon Vorhandenen erwartet, sondern vor allem auch darin, daß es schon von undialektischem, unverhülltem Vorhandensein des Heils in der Zeit weiß. Das neue Testament redet nicht von einer Gegenwärtigkeit des Reiches, wohl aber von der Gegenwärtigkeit verschiedener zum Reich in direkter Beziehung stehender, sogar auch schon dem Reich angehörender Größen. Mit den Begriffen einer die Zukünftigkeit ausschließenden Gegenwärtigkeit oder einer die Gegenwärtigkeit verneinenden Zukünftigkeit des Reichs, wie sie in den neueren und auch neuesten neutestamentlichen Untersuchungen[387]) Verwendung finden, läßt sich dieser Tatbestand nicht fassen, sondern man kann ihm nur mit dem Begriff eines dynamischen, aktuellen, gegenwärtigen Inerscheinungtretens gerechtwerden — was nun freilich nicht irgendwie ins allgemein Zeitlose, für jede historische Situation Geltende verwässert werden darf, sondern streng und ausschließlich als auf die damalige zeitlich historische Lage bezogen zu denken ist.

Es ist in diesem Zusammenhange auch daran zu erinnern, daß das neue Testament innerhalb des Bereichs der Naherwartung des Endes durchaus nicht in übereinstimmender Weise über die augenblickliche Weltlage urteilt; von der Predigt Johannes des Täufers, zur Aussendung der Jünger durch Jesus, zu seinem Kreuzestod, zur paulinischen Theologie ist vielmehr ein Fortschritt wahrzunehmen, entsprechend der fortschreitenden Welt-

zeit. Während bei Johannes dem Täufer das Drama des Endes anhebt, weiß sich Jesus schon am Ende desselben; die paulinische Theologie verhält sich zu derjenigen Jesu wie ein Nachtrag, der aber das Hauptwerk zur Voraussetzung hat. Um ein Bild Albert Schweitzers, in welchem das Inerscheinungtreten des neuen Aeons mit einem aus dem Meer auftauchenden «Eiland»[388]) verglichen wird, weiter auszuführen, könnte man auch sagen: Bei Johannes dem Täufer machen sich erst Wellen auf der Wasseroberfläche geltend, die auf den Ausbruch in der Tiefe schließen lassen, bei Jesus erfolgt der entscheidende Durchbruch, das Land erscheint an der Oberfläche, bei Paulus vollzieht sich nun stufenweise das immer höhere Aufsteigen des Festlandes; während noch immer Land unter Wasser liegt, sind schon wichtige Partien über Wasser, haben das Wasser verdrängt und das vollständige An-die-Oberfläche-treten des ganzen Neulandes ist nicht mehr fern.

Aber wie es sich auch immer mit dem neuen Aeon verhalten möge, in welches Stadium der Erscheinung er getreten sein mag — jedenfalls ist er da, ist er Wirklichkeit, ist in der Aeonenwende die Dialektik durchbrochen. Und dieses undialektische Moment der tatsächlich sich vollziehenden Aeonenwende ist dem neuen Testament das Wichtige, davon redet es. Die Auseinandersetzung mit der nichtdogmatischen Wirklichkeit, mit der nicht programmäßig verlaufenden Geschichte macht ihm die dialektischen Angaben über das Wieviel oder Wiewenig, das Schon oder Nochnicht, das Offenbar oder Nochverhüllt zur Notwendigkeit.

In der dialektischen Theologie dagegen hat sich das Verhältnis der dogmatischen eschatologischen Wirklichkeit zur nichtdogmatischen uneschatologischen Wirklichkeit so weit verschoben, daß die Rücksichtnahme auf die uneschatologische Wirklichkeit, auf das Weiterdauern des alten Aeons dazu führt, die Tatsächlichkeit des neutestamentlichen Heilsgeschehens durch die Inpermanenzerklärung der Krisis von Zeit und Ewigkeit dialektisch aufzulösen. Die dialektische Theologie steht damit am Endpunkt einer Entwicklung, die wir als Enteschatologisierungsprozeß bezeichnet haben. Durch das Nichteintreffen der Erlösung durch die als nahe erwartete Parusie, wurde

das neutestamentliche eschatologische Heilsgeschehen in der Theologie der Heilsgeschichte zu einem langsamen, ins Unendliche fortdauernden Verlauf abgebremst, in der Theologie der Jenseitsspekulation wurde das eschatologische Geschehen überhaupt stillgelegt in den statischen Gegensatz von Diesseits und Jenseits, und in der dialektischen Theologie wird nun schließlich der Eschatologie überhaupt der Charakter eines Geschehens genommen und auf eine Lösung des Konflikts innerhalb von Raum und Zeit gänzlich verzichtet. Es bleibt die Krisis bestehen, die im neuen Testament für eine kurze Zeit anberaumte Lage zwischen den Zeiten wird auf alle Zeiten ausgedehnt und die eschatologische Situation besteht nur noch im zeitlosen Wissen um diese Krisis. Der «in der Auferstehung angekündigte allgemeine Sieg Christi» ist, wenn auch «in seiner Absolutheit einmal erkannt», «nie und nirgends gegenwärtig», sondern will «immer und überall als die Krisis alles Menschlich-Dinglich-Zeitlichen gedacht sein»[389]).

Damit kommt aber die dialektische Theologie in einen unheilbaren Widerspruch zum neuen Testament. Denn im neuen Testament handelt es sich, wie wir gesehen haben, nicht um ein bloßes In-die-Krisis-stellen alles Immanent-Diesseitigen durch ein Transzendent-Jenseitiges, sondern um ein Immanentwerden des Ewig-Göttlichen, um die tatsächliche Wende der Zeiten. Um diesen Gegensatz mit dem neuen Testament zu verdecken, sieht sich die dialektische Theologie gezwungen, das reale neutestamentliche Erlösungsgeschehen in Tod und Auferstehung Jesu, in paulinischer Gesetzesabrogation und Rechtfertigungslehre, in Geistbegabung und Ethik des neuen Menschen dialektisch aufzulösen und zu verflüchtigen — aber dialektisch, d. h. bejahend und verneinend, denn anderseits will die dialektische Theologie doch auch das Erlösungsfaktum nicht einfach preisgeben. Als ein Beispiel dieser Auflösung des neutestamentlichen Heilsgeschehens zitieren wir das, was Barth zu der paulinischen Freiheit vom Gesetz (Rö. 7, 6), zu diesem Kernpunkt paulinischer Theologie zu sagen weiß: «Noch verwirrt und verwickelt in das Geflechte religiösen Geschehens, in dem alles (alles!) menschlich ist, stehen wir schon in der Urgeschichte und Endgeschichte, wo alle Zweiheit, alle Polarität, alles Sowohl-Alsauch, alles Schillern abgetan ist, weil Gott alles in allem ist, steht uns

darum die Zeitlichkeit, der wir nicht entrinnen können, als ein Ganzes, Abgeschlossenes, vom Tage Jesu Christi Begrenztes gegenüber, und fühlen wir uns letztlich von dem Netz des Menschlichen, allzu Menschlichen, das uns gerade als religiös Menschliches am Erstickendsten bedrückt und würgt, — gelöst. Gelöst?! Wir haben wohl ‚menschenmäßig redend' schon zu viel gesagt. Was heißt ‚letztlich'? Was heißt ‚gelöst'? Was uns an uns selbst und andern, heißen sie wie sie wollen, anschaulich wird, das ist Religion und immer wieder Religion, ‚Gesetz' in immer neuen Brechungen und Möglichkeiten. Welcher vom Weibe Geborene wäre der Uebermensch, der nicht mit Christus unter das Gesetz getan wäre, so lange er lebt? Wir wissen nicht, was wir sagen und wir sagen, was wir nicht wissen, wenn wir sagen, daß das Gesetz nicht mehr der Bereich ist, in dem ‚wir' stehen, daß die religiöse Möglichkeit hinter ‚uns' liegt. Wir sagen es trotzdem. Wir sagen es als das Unmögliche, wie wir auch den unerhörten Imperativ der Heiligung erkannt und ausgesprochen haben, weit über das hinaus, was in eines Menschen Ohr und Mund kommen dürfte; als den Pfeil vom andern Ufer, das wir nie betreten werden, der aber uns getroffen hat, als die Wahrheit jenseits der Grenze, die wir nie überschreiten werden, die aber von dort her zu uns geredet hat. Wehe uns, wenn wir nicht sagten, was gesagt werden muß, wo nichts mehr anschaulich ist als — das Unanschauliche»[390]).

Soweit die dialektische Theologie doch noch an einer Wirklichkeit des neutestamentlichen Erlösungsgeschehens festhält und es nicht in die gegenüber der Geschichte eine besondere, nur dem gottgewirkten (Gott als Anredender, Hörender und Antwortender — also ein Akt jenseits aller menschlich-psychologischen Kategorien!) Glauben zugängliche Kategorie der «Ur-Endgeschichte»[391]) verweist, biegt sie wieder in die Bahnen der von ihr bekämpften endgeschichtlichen Theologie ab, indem sie die Haltung des Christen als Hoffnung beschreibt. Die geschehene Erlösung steht unter einem «Noch-nicht». «Erlösung ist das Unanschauliche, Unzugängliche, Unmögliche, das als Hoffnung uns begegnet...» «Die Hoffnung ist die Aufhebung dieses Rätsels»[392]). «Die reale Auswirkung des Neuen, das in Christus geschehen ist, ist mehr Andeutung als Auswirkung. Darum bleibt der Christ vor allem ein Hoffender. Das, was er

hofft, ist aber das Wegfallen der geschichtlichen Schranken, jener Auflösungswirkungen, die wir als Tod zusammenfassen und wovon der Tod im engen Sinn ein Teil ist»[393]).

V. Der letzte Grund aller Eschatologie.

16. Kapitel.

Der Wille zur Lebensvollendung als der wesentliche Inhalt der Eschatologie.

Das Resultat, das sich uns im Blick auf die in den drei vorangehenden Kapiteln geschilderten Konstruktionen der Eschatologie als Glaubenshoffnung zunächst ergeben hat, ist ein negatives. Sowohl die endgeschichtlich-heilsgeschichtliche, wie auch die Jenseits-Eschatologie, wie auch die sog. «eschatologische» Theologie verwickeln sich in ihren eschatologischen Konstruktionen in unlösbare Schwierigkeiten, die ihre Versuche uns als unzulänglich erscheinen lassen. Dieses Resultat war auch nach dem in Abschnitt III unserer Untersuchung allen drei Entwürfen nachgewiesenen gemeinsamen Ansatzpunkt zu erwarten. Denn dieser gemeinsame Ansatzpunkt besteht in einem allgemein als Glaube bezeichneten Phänomen, das seine Entstehung der Nichtbeachtung des Faktums der von der neutestamentlichen Eschatologie wohl verheißenen, aber tatsächlich nicht eingetretenen messianischen Vollendung verdankt. Wie kann es anders möglich sein, als daß Glaubensaussagen, die sich auf eine Nichtübereinstimmung der dogmatisch eschatologisch bestimmten Wirklichkeit mit der empirisch wahrzunehmenden uneschatologischen Wirklichkeit gründen, sich bei weiterer Ausführung dieses Ansatzpunktes in noch größere Unstimmigkeiten hineinarbeiten, entweder gegenüber der empirischen Wirklichkeit des nichteingetretenen Endes, wenn sie mit der vom neuen Testament vorausgesetzten Wirklichkeit Ernst machen wollen, oder dann gegenüber der Wirklichkeit des neuen Testamentes, wenn sie sich nicht einfach über unsere, trotz der vom neuen Testament als im Gang befindlich erklärten Aeonenwende immer noch den Charakter des alten Aeons tragende Wirklichkeit hinwegsetzen, sondern dieselbe in Rechnung setzen wollen! Für beide

Fälle haben wir, wenn auch in verschiedener Verteilung, in allen drei Konstruktionen genug Belege gefunden. In der Variationsmöglichkeit in der Mehrbeachtung der einen oder der anderen, der neutestamentlichen oder der empirischen Wirklichkeit liegt ein weiterer Grund zu der bunten Mannigfaltigkeit eschatologischer Konstruktionen, der gegenüber unsere Unterscheidung von endgeschichtlicher, Jenseits- und dialektischer Eschatologie nur eine Schematisierung bedeutet.

Aber, so fragen wir nun weiter, worin liegt denn der Grund dazu, daß trotz der Aussichtslosigkeit, zu einem befriedigenden Resultat zu kommen, der Versuch zum Aufbau einer Eschatologie vom Glauben aus immer wieder unternommen wird? Warum wird besonders auch in der Gegenwart diesem Problem so viel Aufmerksamkeit gewidmet? Warum nehmen wir selber uns die Mühe, uns mit dieser Frage in dieser Untersuchung theologischer Konstruktionen, von deren Unhaltbarkeit wir überzeugt sind, zu befassen? Was ist es, das uns an diesen fehlerhaften Konstruktionen doch beachtlich erscheint? Mit einem Wort: Warum kommen wir nicht los von der Eschatologie, weder von der neutestamentlichen, noch von der auf ihr beruhenden modernen, trotz aller aufgezeigten Enteschatologisierung?

Mit der Antwort auf diese Frage gelangen wir aus der bisher beobachteten rein negativen Einstellung gegenüber den eschatologischen Versuchen der neueren protestantischen Theologie heraus zu einer positiven Würdigung der in allen diesen in ihrer Ausführung noch so weit auseinandergehenden Konstruktionen enthaltenen gemeinsamen Intention. Denn alle Eschatologien, die modernen sowohl wie die neutestamentliche vertreten bei verschiedenem Ausdruck doch ein und dasselbe Anliegen. Der Wucht dieses aller Eschatologie zu Grunde liegenden Motivs verdankt auch das langweiligste Lehrstück von den letzten Dingen und das krauseste Reden über Eschatologie seine Lebenskraft. Wenn dieser, die treibende Kraft bildende Grundgehalt aller Eschatologie oft auch von einem Wust von grotesken, fremdartigen, unverstandenen Formen und Vorstellungen, in denen er sich ausdrücken muß, überlagert ist, — irgendwo ist er sicher noch spürbar, wenn auch manchmal fast erstickt. Aber gräbt man ihn aus, so leuchtet er wie echtes Gold in unvermin-

dertem Glanz sowohl aus dem Ritschlschen Reichsgottesbegriff wie aus den Polemiken der Dialektiker gegen eben diesen Ritschlschen Reichsgottesbegriff.

Worin besteht nun diese letzte Tendenz, das eigentliche Anliegen, der tiefste Gehalt aller Eschatologie der neutestamentlichen sowohl wie irgend einer modernen? Er besteht in dem in den eschatologischen Vorstellungen bezeichneten Willen zur absoluten Lebensvollendung. Ihn und nichts anderes wollen alle die verschiedenen eschatologischen Konstruktionen auf immer wieder neue Art zum Ausdruck bringen und rechtfertigen. Dieser Wille nach Lebensvollendung verleiht diesen oft so unwirklichen Konstruktionen ihre Macht über die Gemüter. Wir spüren dahinter etwas, das wir letztlich alle wollen: Vollendung unseres Daseins in jeder Beziehung. Zu diesem wesentlichen Inhalt aller Eschatologie sagen wir bei aller Ablehnung der Konstruktionen im einzelnen, in denen er sich Ausdruck verschafft, ja. Der Wert einer Eschatologie wird sich für uns demnach bemessen an dem Grade, wie in ihr der ihr zu Grunde liegende Wille zur absoluten Lebensvollendung zum Ausdruck gebracht wird oder nicht. — Wir werden im folgenden die verschiedenen eschatologischen Konstruktionen unter diesem Gesichtspunkt einer positiven Würdigung zu unterziehen versuchen. Die Ueberprüfung dieses allen Eschatologien zu Grunde liegenden wesentlichen Inhalts in der neutestamentlichen sowohl wie auch in den von ihr ausgehenden drei verschiedenen Linien der end- resp. heilsgeschichtlichen, der auf die Vollendung im Jenseits gerichteten und der dialektischen Eschatologie wird uns zugleich den Nachweis liefern für die Richtigkeit unserer These von dem Willen zur Lebensvollendung als dem wesentlichen Inhalt aller Eschatologie.

In der das Zentrum der neutestamentlichen Eschatologie bildenden Verkündigung von der beginnenden resp. schon im Gang befindlichen und in ihrer Auswirkung sich bereits geltend machenden Aeonenwende hat der Wille zur Lebensvollendung seinen denkbar stärksten Ausdruck gefunden. Das neue Testament bedient sich zur Ausgestaltung dieser Vorstellung unter gewissen hier nicht näher zu erörternden Modifikationen der gleichen Begriffe, wie sie in der zeitgenössischen spätjüdisch-

apokalyptischen Eschatologie in Gebrauch waren. Die gegenwärtige, von bösen Mächten beherrschte und unter ihrer Herrschaft, unter Leiden und Vergänglichkeit seufzende Weltperiode wird abgelöst durch eine neue, vom Joche des Bösen und der Vergänglichkeit befreiten vollkommenen Herrschaft Gottes. Der Bringer dieser neuen Weltzeit ist der auf den Wolken des Himmels zum Gericht und zum Kampf mit dem jetzt herrschenden Bösen erscheinende Messias. Dieses Erlösungsgeschehen hat schon in der spätjüdischen Eschatologie kosmisches Ausmaß erreicht.

Das Besondere an der neutestamentlichen Eschatologie gegenüber der spätjüdischen besteht nun neben gewissen — eben durch dieses Besondere notwendig gewordenen — Modifikationen der traditionellen Eschatologie in der Verkündigung des aktuellen Vollzugs des eschatologischen Geschehens in der Gegenwart. Nicht von einer fernen Zukunft, auch nicht einmal mehr von einer berechenbaren Nähe des Beginns der Aeonenwende redet das neue Testament, sondern im Hier und Jetzt des gegenwärtigen Augenblicks vollzieht sich die Aeonenwende. Der Messias ist, wenn zunächst auch noch verborgen, da. Die sakramentale Gemeinschaft mit ihm versichert den Erwählten schon der Teilnahme am Reich der Vollendung. In Jesu Sterben und Auferstehen geschieht der entscheidende Durchbruch. Paulus, der mit diesem Faktum rechnet, steht nach seiner Meinung deshalb schon in der neuen Weltzeit. Nach ihm erfährt der Christ am eigenen Leibe im Leiden den Untergang der alten Welt und in der Geistbegabung den Durchbruch der neuen Welt[394]).

In diesem persönlichen Einsatz sowohl im Bußruf des Täufers, wie im Messiasbewußtsein Jesu, wie im paulinischen ἐν Χριστῷ εἶναι kommt der Wille zur Lebenvollendung am gewaltigsten zum Ausdruck. Die gegenwärtige Wirklichkeit sowohl im eigenen wie im Dasein des ganzen Kosmos ist Gegenstand des Willens nach absoluter Lebensvollendung. Im Hier und Jetzt des empirischen Zustandes wird die Lebensvollendung Ereignis. An der Kraft, mit der sich diese dogmatische Wirklichkeitsauffassung gegenüber der empirischen Wirklichkeit behauptet, resp. sich darüber hinwegsetzt, kann man die Kraft

des Willens nach Lebensvollendung, die hier wirksam ist, ermessen.

In der neutestamentlichen Eschatologie zeigt sich die Wucht des Willens zur Lebensvollendung in dem Maße, in welchem er sich über die tatsächlich uneschatologische Wirklichkeit hinwegsetzt, also in der Konsequenz, mit welcher ihr Denken mit dem gegenwärtigen Ereignis der Aeonenwende rechnet. In der folgenden Zeit, in welcher der Nichteintritt des Endes, je länger sich die Zeit dehnte, desto mehr die Unrichtigkeit der neutestamentlichen Annahme der im Gang befindlichen und das nahe Ende heraufführenden Aeonenwende an den Tag legte, zeigt sich die Kraft des Willens zur Lebensvollendung in dem Maße, als sich in ihren eschatologischen Konstruktionen trotzdem der Gedanke einer irgendwie sich vollziehenden, den jetzigen Menschen und seine Welt einbeziehenden Endvollendung behauptet. Unter der Wirkung der Tatsache der Parusieverzögerung stehen auch die auf dem neuen Testament beruhenden eschatologischen Konstruktionen der neueren protestantischen Theologie und die Intensität des in ihnen lebendigen Willens zur Lebensvollendung ist deshalb nach dem gleichen genannten Gesichtspunkt zu beurteilen. Wir haben als die Grundtypen dieser neueren Konstruktionen den end- resp. heilsgeschichtlichen, den die Vollendung in ein Jenseits verlegenden und den auf eine Lösung innerhalb von Raum und Zeit verzichtenden dialektischen Typus der Eschatologie festgestellt und prüfen sie nun einzeln der Reihe nach auf das Maß des in ihnen zum Ausdruck gebrachten Willens zur Lebensvollendung.

Gerade vom Gesichtspunkt des zum Ausdruck gebrachten Willens zur Lebensvollendung des jetzigen geschichtlichen Menschen und seines Kosmos aus kann die Größe der endgeschichtlichen, im besonderen der chiliastischen Eschatologie recht erkannt werden. Was uns in anderem Zusammenhange als eine mangelhafte Exegese, eine enthusiastische, die Wirklichkeit aus den Augen verlierende, utopistische Schwärmerei, ein unfruchtbares, letztlich zu unhaltbaren Kompromissen führendes Ringen um ein «nunc aeternum», um einen Zusammenhang zwischen Kulturwerten und Endvollendung erschien, das stellt sich uns jetzt in diesem Lichte betrachtet als ein Ringen um den Willen

zur Lebensvollendung dar, der in Gefahr ist, von der lebenzerstörenden Wirklichkeit des nichteingetretenen Endes erdrückt zu werden. In der Zähigkeit und Energie, mit der diese Probleme immer wieder angepackt werden und an einer geschichtlichen Vollendung festgehalten wird, spüren wir die Tendenz des Willens zur Lebensvollendung sich zu rechtfertigen, zu verteidigen und festen Fuß zu fassen.

Unter dem gleichen Gesichtspunkt betrachtet, erscheint der die Vollendung aus dem Diesseits in ein Jenseits verlegende Typus der Eschatologie gegenüber dem end- resp. heilsgeschichtlichen als ein Rückzug auf ein neues, sturmsicheres Gelände. Ein Rückzug kann immer doppelt beurteilt werden: negativ als ein Preisgeben, positiv als ein neues Fußfassen. Nur kommt es dann darauf an, daß die neue Verteidigungsstellung auch wirklich haltbar ist. Daß die die Vollendung in einem vom Diesseits abgelösten Jenseits suchende Eschatologie gegenüber dem Festhalten an einer innergeschichtlichen Vollendung in der heilsgeschichtlichen Theologie eine Einschränkung der Macht des Willens zur Lebensvollendung bedeutet, ist klar. Die Konzentrierung auf ein Jenseits aller Geschichte ist eine Preisgabe des sonst in erster Linie auf das Hier und Jetzt gerichteten Lebensvollendungswillens. Zudem tritt durch diese Verlegung noch eine weitere Einschränkung des Vollendungswillens ein, indem die universale Vollendung gegenüber der individuellen zurücktritt. Der Vollendungswille erstreckt sich in der Hauptsache nur noch auf die unsterbliche Seele und zwar hauptsächlich nach ihrer Loslösung vom vergänglichen Körper und von den Schranken des geschichtlichen Daseins. Anderseits ist nicht zu verkennen, daß diese Preisgabe zugleich eine Festigung bedeutet, dadurch daß diese Konstruktion den die heilsgeschichtliche Konstruktion bedrängten Problemen, die sich in dem Zeit-Ewigkeitsproblem zusammenfassen lassen, die zu immer neuen Unklarheiten und Kompromissen Anlaß geben, entronnen ist und nun freie Hand hat im Reiche der Spekulation und der Phantasie. Unter Voraussetzung der Rechtmäßigkeit solcher Spekulation bietet die Jenseitseschatologie die Möglichkeit zu einem herrlichen, den einmal darauf eingestellten Willen zur Lebensvollendung, besonders wenn er noch ästhetisch veranlagt ist, hochbefriedigenden eschatologischen Gemälde. Man denke z. B. nur an

die Ausführungen R. Seebergs. Aber leider gebricht es an der Voraussetzung der Rechtsmäßigkeit solcher Spekulation, sodaß sich dieser Ausweg nur als ein neuer Irrweg erweist, von dem man sich je eher desto besser ab — und wieder der Diesseitswirklichkeit zuwendet.

Wie stellt sich zum Dritten der dialektische, auf eine Vollendung innerhalb von Raum und Zeit verzichtende und die Krisis von Zeit und Ewigkeit in Permanenz erklärende Typus der Eschatologie, wie er die neueste Entwicklung der protestantischen Theologie charakterisiert, unter dem Gesichtspunkt des in der eschatologischen Konstruktion zum Ausdruck gebrachten Willens zur Lebensvollendung dar? Gegenüber der Jenseitsspekulation bedeutet die Eschatologie der dialektischen Theologie noch einmal eine Preisgabe, eine radikale Preisgabe alles diesseitig-jenseitig Immanenten, mit den Kategorien von Raum und Zeit Faßbaren und ein Rückzug in eine Stellung, auf einen Standpunkt, der gar «kein Standpunkt» mehr ist, «auf dem man stehen kann»[395]). Von dem zur Frage stehenden Gesichtspunkt aus kann man diese Erscheinung zwiefach verschieden beurteilen: Erstens als eine vollständige Auflösung des eschatologischen Willens zur Lebensvollendung, also als eine Eschatologie, die ihren wesentlichen Inhalt preisgegeben hat und nur noch als inhaltlose Konstruktion existiert. Zweitens aber muß man von einer anderen Seite her die dialektische Eschatologie doch anders beurteilen, wenn man ihr Gerechtigkeit widerfahren lassen will. Das tun wir dann, wenn wir darauf achten, aus welchem Grund die dialektische Theologie zu dieser Preisgabe der den Willen nach Lebensvollendung zum Ausdruck bringenden, irgendwie raumzeitlich stattfindenden Endvollendung gelangt. Diese Preisgabe ist nichts anderes als eine Tat nüchterner, illusionsloser, mit unserer tatsächlichen Wirklichkeit rechnenden Wahrhaftigkeit. Die Art und Weise, wie diese Desillusion sich in der dialektischen Theologie vollzogen hat, läßt den darin sich aufbäumenden Willen zur Lebensvollendung spüren. Und schließlich bricht er sich in einer neuen, freilich ins Gegenteil verkehrten, aber auch noch in dieser Verkehrung erkennbaren Form Bahn: in der kritischen Infragestellung alles menschlichen Tuns, um dem Tun Gottes, d. h. eben dem eschatologischen vollendenden Geschehen Raum zu schaffen.

17. Kapitel.

Der Gegensatz von Wollen und Erkennen[396]).

Wir haben im vorigen Kapitel als wesentlichen Inhalt aller eschatologischen Konstruktionen den Willen zur Lebensvollendung festgestellt. Ueber das Wesen dieses Willens haben wir uns nun noch klar zu werden. Denn er stellt nicht nur die treibende Kraft der Eschatologie, sondern überhaupt allen lebendigen Seins dar. In allem lebendigen Sein ist Wille zur Lebensvollendung wirksam. Alles lebendige Sein ist in diesem seinem Lebendigsein zugleich Wille zur Lebensvollendung. Leben heißt immer zugleich Lebenwollen. Alles Leben will leben und sein Leben zur höchsten Entfaltung bringen. Je kräftiger das Leben ist, desto kräftiger auch der Lebenstrieb. Es gibt kein Leben ohne Lebenstrieb. Vom ersten bis zum letzten Augenblick lebendigen Daseins ist dieser Trieb wirksam. Jede Lebensäußerung ist eine Auswirkung dieses Triebes. Ist der Lebenstrieb erstorben, dann ist auch kein Leben mehr da. Dieser schöpfungsmäßig in allem Lebendigen primär wirksame Wille zur größtmöglichen Entfaltung des vorhandenen Lebens ist im Grunde in allen lebendigen Geschöpfen derselbe. Leben ist immer Leben, und Wille zum Leben ist immer Wille zum Leben, handle es sich nun um ein pflanzliches, tierisches oder menschliches Dasein. Im Grunde genommen handelt es sich um die gleiche Erscheinung, wenn eine Pflanze sich dem Licht entgegenstreckt, wenn ein Fisch nach einer Mücke springt oder ein Mensch durch eine technische Erfindung seine Lebensbedingungen verbessert.

Die Resultate der neueren Naturphilosophie (trefflich zusammengestellt und verarbeitet bei Max Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, 1928) bestätigen das. Freilich nimmt, wie diese Forschungen zeigen, dieser Urtrieb je nach der verschiedenen psychischen Organisation der einzelnen Lebewesen verschiedene Form an. Bei der Pflanze, welcher wohl mit Recht im Unterschied zu allen anorganischen Bildungen ein «Innesein»[397]) zugeschrieben wird, kann man in dem, was Scheler den «bewußtlosen, empfindungs- und vorstellungslosen ‚Gefühls drang'»[398]) bezeichnet, jenen Urtrieb des Lebens erblicken. Von

«Trieb» kann man zwar auf dieser Stufe noch nicht reden, weil hier «‚Gefühl' und ‚Trieb', der als solcher stets eine spezifische Richtungs- und Zielhaftigkeit ‚nach' etwas, z. B. Nahrung, Sexualbefriedigung u. s. w., hat, noch nicht geschieden» ist. «Ein bloßes ‚Hinzu', z. B. zum Licht, und ‚Vonweg', eine objektlose Lust und ein objektloses Leiden, sind seine zwei einzigen Zuständlichkeiten»[399]). Wenn Scheler ferner sagt, daß der Gefühlsdrang bei der Pflanze bereits «auf ein Hineinwachsen in ihr Medium nach den Endrichtungen ‚oben' und ‚unten' dem Lichte und der Erde zu hingeordnet ... auf mögliche Widerstände und Wirklichkeiten» in diesen «medialen Richtungen»[400]), so handelt es sich in der so beschriebenen Erscheinung deutlich um einen Ausdruck dessen, was wir als Willen zum Leben bezeichnen. Noch deutlicher wird das, wenn Scheler diesen «Gefühlsdrang» allen Lebewesen im besonderen auch dem Menschen[401]) als wichtige psychische Funktion zuschreibt. Zu diesem bewußtseinslosen, rein «ekstatischen»[402]) Gefühlsdrang treten beim Tier noch drei weitere Stufen psychischen Lebens, der «Instinkt»[403]) und daraus hervorgehend das «assoziative Gedächtnis»[404]) und die «praktische Intelligenz»[405]). Der wesentliche Unterschied dieser drei Formen psychischen Lebens gegenüber dem «Gefühlsdrang» besteht darin, daß sie auf «Reflexion», «Rückmeldung»[406]) beruhen, also ein Bewußtsein voraussetzen, woraus sich nun auch spezifische Triebhandlungen ergeben, deren Ausführung mit der Möglichkeit der Ortsveränderung sowie weiterer organischer Unterschiede des Tiers gegenüber der Pflanze zusammenhängt[407]). Daß es sich in diesen drei psychischen Formen ebenfalls um nichts anderes als um eine — im Vergleich zum «Gefühlsdrang» differenziertere — Erscheinung des Willens zum Leben handelt, geht auch in der Darstellung Schelers daraus hervor, daß der «Instinkt» als «sinngemäß», «teleoklin»[408]) und «artdienlich»[409]), das «assoziative Gedächtnis» als eine Fähigkeit, die einem Lebewesen gestattet, sein Verhalten auf Grund früheren als Probierbewegungen gewerteten Verhaltens gleicher Art «in einer lebensdienlichen also sinnvollen Weise langsam und stetig»[410]) abzuändern, und schließlich die «praktische Intelligenz» als «die plötzlich aufspringende Einsicht in einen zusammenhängenden Sachverhalt und Wertinhalt innerhalb der Umwelt, der weder direkt wahrnehmbar gegeben ist, noch auch je

wahrgenommen wurde, d. h. reproduktiv verfügbar wäre»[411]), beschrieben werden.

Dem Menschen[412]) sind alle in den vier bisher besprochenen Stufen in Erscheinung tretende Formen des Willens zum Leben eigentümlich. In dieser Beziehung ist der Unterschied des Menschen vom Tier nur ein «gradueller»[413]). Was den Menschen jedoch vor allen anderen Lebewesen auszeichnet, was den Begriff des Menschen als ein wesensmäßig von allen andern Lebewesen verschiedenes Lebewesen charakterisiert, was ihn also überhaupt erst zum Menschen macht, das ist die Tatsache, daß sich bei ihm der Wille zum Leben nicht nur in jener psychisch-vitalen Sphäre — darin gewiß auch — sondern darüber hinaus noch in der nur dem Menschen eigentümlichen Sphäre des «Geistes» Ausdruck verschaffen kann[414]). Der Mensch besitzt auf Grund seiner Organisation nicht nur wie das Tier Bewußtsein, sondern «Selbstbewußtsein»[415]), das dadurch zustande kommt, daß er «seine eigene physiologische und psychische Beschaffenheit und jedes einzelne psychische Erlebnis selbst wieder gegenständlich zu halten»[416]) vermag. Auf dieser «Gegenstandsfähigkeit», worin seine «Freiheit» von der tierischen Triebhaftigkeit gründet, beruht sein «Person»-Sein. Während das Tier und auch der primitive Mensch seine Triebimpulse «nicht als seine Triebe, sondern als dynamische Züge und Abstoßungen, die von den Umweltdingen selbst ausgehen»[417]), erlebt, vermag der Mensch kraft seines Personseins empfangene Triebimpulse zu «hemmen oder enthemmen»[418]), je nach den von ihm erkannten und in seiner Wirkung auf die Umwelt zu verwirklichenden Werten. An diesem Punkte setzt nun Scheler mit seiner «Sublimierungstheorie»[419]) ein, womit wir uns hier nicht auseinanderzusetzen haben. Wir stellen an Hand von Schelers Anthropologie nur fest, daß sich beim Menschen auf Grund seines Geistbesitzes und seines Personseins dem Willen zur Lebensvollendung eine neue Erscheinungsmöglichkeit eröffnet und sich in der Gestaltung der Wirklichkeit nach erkannten Werten auswirkt. So sehr dem Menschen auch jener in der vital-psychischen Sphäre sich abspielende Wille nach Lebensvollendung eignet, so sehr kann sich der Mensch als Mensch doch nicht damit begnügen, sondern muß das Wirken im Sinne der Lebensvollendung in dieser Sphäre als eine Leere und Oede empfinden, weil er eben als Mensch noch

um eine andere Sphäre, die Sphäre des Personal-Geistigen, weiß und erst wenn sein Wille nach Lebensvollendung sich darin entfaltet, wirkliche Befriedigung finden kann. Freilich — und das ist nie zu vergessen — sind beide Sphären, die naturhafte, vitalpsychische und die personal-geistige nie von einander zu lösen, indem Geist und Leben «aufeinanderhingeordnet»[420]) sind, so daß also die geistig-personale Lebensvollendung nie ohne den natürlichen, psychisch-vitalen Faktor auskommen kann, aber ebenso die bloß naturhafte Lebensvollendung — für den Menschen als Menschen wenigstens — eine halbe Sache bleibt, so lange nicht die nur geistig zu erfassende Lebensvollendung hinzukommt.

Bei dem in der Eschatologie in Erscheinung tretenden Willen zur Lebensvollendung gehören schon um ihres universalkosmischen Wesens willen beide Momente der Lebensvollendung, der biologisch-naturhafte wie der geistig-sinnhafte Bereich zusammen. Es geht in der Eschatologie, wenn auch in verschiedener Ausführung und Berücksichtigung doch immer um beides, um die Ziele des Willens nach biologischer Lebensvollendung, d. h. Aufhebung von Not, Leiden, Tod, wie um die Ziele des Willens zu sinnhafter Lebensvollendung, d. h. um die Aufhebung aller Sinnwidrigkeiten des Daseins, wozu im allerstärksten Maße gerade auch der Kampf ums Dasein, die Leidensnotwendigkeit und das Todesverhängnis gehören.

Sobald jedoch der mit dem lebendigen Dasein vorhandene Wille zur Lebensvollendung, sowohl in seiner naturhaften wie in seiner geistigen Art, dieses Dasein zu gestalten sucht, d. h. in dem Augenblick, wo der Mensch Lebensvollendung zu verwirklichen strebt, stößt er in seinem Wollen auf unüberwindliche Schwierigkeiten. Er erkennt, daß sein Dasein, trotzdem in ihm schöpfungsmäßig ein Wille nach Lebensvollendung wirksam ist, in seiner schöpfungsmäßigen Gestalt diesem Willen zuwider ist. Wesensmäßig gehören zu allem lebendigen Dasein, Not, Leiden, Vergänglichkeit, das Böse, also gerade das, was die Lebensvollendung im naturhaften wie im geistigen Sinne verunmöglicht. Diese Erkenntnis gilt nicht nur für das eigene menschliche Dasein, sondern für alles Dasein. Der Not, dem Leiden, der Vergänglichkeit sind alle lebendigen Wesen unterstellt. Ja, die Ver-

gänglichkeit erstreckt sich auch auf die Gebilde der nichtlebendigen Schöpfung. Der ganze Kosmos ist der Vergänglichkeit verfallen. Das ist das Resultat unserer Wirklichkeitserkenntnis.

Diese elementare Erkenntnis von der dem Willen nach höchster Lebensvollendung spottenden leben- und sinnzerstörenden Wirklichkeit geschöpflichen Daseins war in den von der Bibel beeinflußten christlichen Weltanschauungen immer lebendig und drückte sich auch gerade in den von der Bibel geprägten Anschauungsformen aus. Die Bibel, im besonderen das neue Testament bringt diese Erkenntnis zum Ausdruck im Begriff der alten Welt, des *αἰὼν οὗτος*, des *σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου*, der von Dämonen oder vom Teufel beherrschten Welt. Der neutestamentliche Dualismus von Gott und Welt ist der allerschärfste Ausdruck dieser Wirklichkeitserkenntnis. Von daher ist das Christentum immer trotz monistischer Tendenzen zugleich dualistisch geblieben. Denn auch der stärkste Monismus ist immer nur im Gegensatz zu einem im Grunde vorhandenen, wenn auch als überwunden angesehenen, Dualismus möglich.

Auch in der neueren protestantischen Theologie dienen die Begriffe des neutestamentlichen Dualismus der Weltanschauung dazu, das dem Willen zur Lebensvollendung zuwiderlaufende Erkennen zum Ausdruck zu bringen. Bald ist der Dualismus mehr bedingt durch das biblische Vorbild, infolgedessen starr dogmatistisch, die biblischen Anschauungen reproduzierend und systematisierend, bald mehr spekulativ philosophisch, die biblischen Begriffe nur symbolisch oder hypostasierend gebrauchend, bald aber auch ganz aus dem realen Erlebnis der Todverfallenheit hervorgehend und so ein neues unmittelbares Verhältnis zur neutestamentlichen Gedankenwelt findend.

Der Mensch, welcher den Gegensatz von Wollen und Erkennen, von Wille zur Lebensvollendung und Sinnverwirklichung und leben- und sinnzerstörender Wirklichkeit des irdischen Daseins erfahren hat und sich desselben bewußt geworden ist, wird in seinem Verhalten nicht einfach nur noch seinem Willen zum Leben und zur Sinnerfüllung seines Daseins folgen können. Neben dieses erste Motiv seines Handelns tritt ein zweites, das Erkennen der Todverfallenheit und der Sinnlosigkeiten seines Lebens. Durch diese doppelte Motivierung seines Verhaltens wird

der Mensch innerlich zerrissen, seine Haltung eine gebrochene. Denn diese beiden Motive seines Handelns, das Wollen und das Erkennen widerstreiten einander und tragen dadurch den Widerspruch auch in sein auf ihnen beruhendes Verhalten. Das erste Motiv, der Wille zur Lebensvollendung und das Trachten nach Sinnerfüllung läßt den Menschen wirksam tätig sein zur Erreichung dieses Ziels. Alles Streben nach Lebenserhaltung und -Förderung, nach Organisation und Fortschritt in dieser Absicht, nach Kultur und Humanität ist Ausfluß dieses Willens. Das zweite Motiv dagegen, das Erkennen der Hinfälligkeit und letzten Sinnlosigkeit alles Tuns im Bereich der Schöpfungswirklichkeit wirkt auf alles tätig strebende Handeln lähmend. Wozu handeln, wenn es doch das Ziel nicht erreicht, sondern dem Verfall geweiht ist, warum Streben, wenn doch alles sinnlos ist? Das Erkennen ist der größte Feind des Wollens. Es zermürbt das Wollen und macht es kraftlos. Aus dem Erkennen folgt jene müde Stimmung der Resignation, der Kulturmüdigkeit, des Skeptizismus, des Pessimismus, wie wir sie aus unserer Gegenwart kennen.

Das Erkennen kann das Wollen lähmen — aber unterdrücken läßt sich das Wollen nicht. Wenn auch gelähmt und gebrochen, behauptet es sich doch. Es ist der natürliche Lebensinstinkt, der den Menschen das Wollen nicht völlig preisgeben läßt. Das Leben bäumt sich auf gegen den Erfrierungstod in der eisigen Kälte des Erkennens. Dem Erkennen zum Trotz lebt der Mensch weiter und sucht weiter sein Leben zu erhalten bis zum letzten Atemzug. Freilich ist es ein Kampf ohne Sieg. Ueber die Haltung des Protestes gelangt das Wollen in bezug auf Verwirklichung seiner höchsten Ziele nicht hinaus. Angesichts des Erkennens gelangt es nie zu einem festen Standpunkt. Angesichts des Erkennens ist es immer sinn- und grundlos, immer bedroht, in Frage gestellt, unmöglich gemacht. Und zwar nicht nur theoretisch, sondern auch faktisch. Denn aus dem erkannten Todesverhängnis kann jederzeit das erfahrene Todesschicksal werden. Vom Erkennen aus ist deshalb alles Wollen ein verwegenes Unternehmen und doch kann der Mensch ohne dieses verwegene Unternehmen des Wollens nicht leben.

Es ist von da aus nur zu begreiflich, daß der Mensch nach

einer Rechtfertigung vor dem Erkennen trachtet, daß er nach einer Begründung seines instinkthaften Willens zur Vollendung, nach einer Sicherung vor seiner Vernichtung durch das Erkennen sucht. Diese Rechtfertigung, Begründung und Sicherung bringt ihm die Eschatologie. Sie ist nicht nur, wie wir festgestellt haben, in allen ihren Formen Ausdruck des Lebenswillens, sondern zugleich auch Lösung des Konflikts von Wollen und Erkennen, indem sie dem Wollen seine Verwirklichung sichert durch den Hinweis auf die neue, vollendete Schöpfung, in der Not, Leiden, Tod nicht mehr herrschen werden, sondern ewiges Leben und von der aus gesehen das Wollen im Sinne der Lebensvollendung als sinnvoll erkennbar wird.

18. Kapitel.

Eschatologie als Lösung des Konflikts.

Emil Brunner sagt in polemischer Auseinandersetzung mit Schleiermachers «eschatologischem Loch»[421]) und der demselben zu Grunde liegenden Ueberzeugung von der «Herrlichkeit dieses Universums»[422]): «Der Glaube an die Hoffnung auf ein ewiges Leben im Sinn des Evangeliums kann nur dort entspringen, wo die geschichtliche, die tatsächlich-psychologisch-irdische Existenz als Not empfunden wird. Vom Menschen aus betrachtet ist die Ewigkeitshoffnung ein Notschrei, ein Signal, daß der Druckmesser auf ‚unerträglich' stehe. Zur Hoffnung auf ein ewiges Leben gehört jene Beurteilung und Empfindung der menschlichen Lage und der Weltexistenz im ganzen, wie sie im 8. Kapitel des Römerbriefes so mächtig-ergreifenden Ausdruck gefunden ... und noch leidenschaftlicher im 7. Kapitel ....»[423]) Wir können diesem Satz Brunners unter einer Einschränkung vollständig beistimmen. Das Fehlen resp. die mangelnde Ausbildung der Eschatologie hat nicht nur bei Schleiermacher, sondern auch bei seinen Nachfahren in der neueren protestantischen Theologie ihren Grund in der «Bewunderung des Universums». Eschatologie und «Bewunderung des Universums» stehen miteinander in Proportion; was dem einen abgeht, das gewinnt das andere. Wo nur noch «der Riß, der durch die ganze Schöpfung geht»[424]), gesehen wird, da muß die

Eschatologie die ersehnte Harmonie herstellen. In der Not des Daseins hat die Eschatologie ihren Ursprung. Diesen Tatbestand bringt der Brunnersche Satz vollkommen richtig zum Ausdruck. Nur gegen die Bestimmung «vom Menschen aus betrachtet» müssen wir Einspruch erheben, insofern damit eine Einschränkung der Geltung des über den Ursprung der Eschatologie in diesem Satz Gesagten gemeint sein soll, als ob über ihren Ursprung daneben noch etwas anderes, nicht «vom Menschen aus betrachtet» zu sagen möglich wäre, als ob es also noch theologische Aussagen sozusagen «von Gott aus» betrachtet gäbe, und nicht alle, aber auch restlos alle theologischen Aussagen ganz und gar vom Menschen aus geurteilt und gesprochen wären! Demgegenüber halten wir unter Hinweis auf das früher über Glaube und Erkennen Ausgeführte und unter vorzüglicher Berufung auf Adolf Schlatter[425]) als letzte von uns erkennbare Wahrheit fest: die Eschatologie hat ihren Ursprung in der vom Menschen erlebten Not des Daseins.

Wenn Georg Hoffmann sagt: «Die Ewigkeitshoffnung hat ... ihren Grund nicht an dem menschlichen Sehnen nach einer Ueberwelt, sondern ausschließlich und allein an der im Glauben bejahten göttlichen Heilsverheißung, die dem Menschen die volle Gottesgemeinschaft ewigen Lebens im Gottesreiche zusagt, also an dem Worte Gottes»[426]), und damit also zwischen menschlicher Sehnsucht, «Fernweh nach dem Unendlichen»[427]) einerseits und dem von allem menschlichen Hoffen und Sehnen unterschiedenen, Gottes Heilswillen bejahenden und damit «gegen psychologisierende Mißdeutung sicher»[428]) gestellten und «gegen den Eudämonismus abgegrenzten»[429]) Glauben anderseits unterscheidet, so halten wir diese Unterscheidung für unzulässig. Denn einerseits untersteht die Glaubensbejahung des Menschen als Tat des Menschen ebensosehr psychologischen Maßstäben wie jenes «menschliche Sehnen» und anderseits ist es eine willkürliche, ungerechtfertigte Eingrenzung von Gottes Macht, seine Heilsverheißung und sein Heilswirken nur innerhalb des Bezirkes des «Wortes Gottes» und des dasselbe bejahenden Glaubens anzuerkennen, hingegen dem bloßen menschlichen Sehnen die Qualität göttlicher Heilsoffenbarung und göttlichen Heilsgeschehens abzusprechen. Diese Einschränkung erscheint umso unhaltbarer, als die göttliche Heilsverheißung im «Wort» gar

nicht gehört werden kann, so lange der Mensch nicht das Verlangen nach dem darin Verheißenen in sich mächtig spürt. Auch für die Glaubensbejahung ist das menschliche Sehnen notwendige Voraussetzung. Als menschliche Bewußtseinsbestimmtheit kann es faktisch vorhanden sein auch ohne die göttliche Heilsverheißung im Wort. Die Heilsverheißung im Wort ist nur insofern vor dem Glauben da, als auch die Möglichkeit zur Sehnsucht vor dem Wirklichwerden dieser Sehnsucht im Menschen vorhanden ist. Heilsverheißung im Wort und Möglichkeit zur Sehnsucht im Menschen einerseits und Glaube als Bejahung einer Verheißung und tatsächliches Auftreten jener Sehnsucht im Menschen anderseits entsprechen einander. Während aber das Wirklichwerden der Sehnsucht im Menschen keine weitere Voraussetzung hat als das Bewußtwerden des Gegensatzes von Wollen und Erkennen, kommt es zum Glauben erst auf Grund dieser so zustandegekommenen Sehnsucht. Denn ein Glaube, der allein an der göttlichen Heilszusage orientiert ist, ohne aus der Sehnsucht heraus nach dem Wort zu greifen, hätte für den Menschen gar keine Lebensbedeutung. Aus diesem Grunde nehmen wir uns das Recht, den Ursprung der Eschatologie nicht in einem von psychologischen Kriterien unerreichbaren Glauben zu erblicken, sondern in der an der Not des Daseins erwachsenden, psychologisch erfaßbaren Sehnsucht des Menschen und meinen damit — wie wir noch deutlicher zu zeigen haben werden — der Gottgewirktheit der Eschatologie keinen Abbruch zu tun.

Daß wir mit dieser anthropologischen Ableitung der Eschatologie aus der erfahrenen Daseinsnot des Menschen im Rechte sind, das erhellt deutlich aus der Auffassung der Eschatologie in der neueren protestantischen Theologie als Lösung des Konflikts zwischen Gott und Welt, Offenbarung und Verhüllung, Zeit und Ewigkeit, ewigem Leben und Todesschicksal, oder — um den letzten existentiellen Grund aller dieser Konflikte zu nennen — zwischen Wollen und Erkennen, zwischen dem Willen zur höchsten Lebensvollendung und Sinnverwirklichung und der Erkenntnis von der Todverfallenheit und Sinnlosigkeit alles geschöpflichen Daseins, zwischen aktiver Lebensgestaltung und müder Resignation. Unter dem Hinweis auf frühere Zitate seien

noch einige besonders deutlich diese Auffassung belegende Formulierungen erwähnt. Kähler: «Diese Darstellung (sc. die Wiederkunft Christi) liefert dann den Beleg ..., daß die Aneignung des heiligen Liebeswillens Gottes in der Tat das zweckmäßige Verhalten innerhalb der Welt Gottes ist»[430]). «Die Enderwartung ... entzündet sich an einem offenkundigen Dualismus, an den Schranken und Widerständen der Gottesherrschaft, an Schuld und Tod, an der Eitelkeit des jetzigen Weltbestandes. So erwächst der Gedanke von zwei Zeitaltern, dem αἰὼν οὗτος und αἰὼν μέλλων. Es entsteht der Gedanke des Endes dieser Welt, weil Gottes Wille in ihr gehemmt und im Kampfe einmal ganz verwirklicht werden muß»[431]). H. E. Weber: «Die heilsgeschichtliche Eschatologie ist die Durchführung des Gottesgedankens gegenüber dem Eindruck, der Wirklichkeit einer wider Gott streitenden Welt»[432]). Heim: «Wenn Gott ist, so muß es eine Aufhebung der Zeit geben»[433]). «Die Zeitform, in der Gott nie sichtbar werden kann, drängt nach Lösung. Die ganze Kreatur befindet sich in einem ungelösten Zustande. Die Notwendigkeit des Tötens, diese fortwährende schmerzvolle Reibung, unter der der Lebensprozeß vorwärtsgeht, ist etwas, was nach Lösung schreit. Wenn Gott ist, so muß es auch eine neue Lebensform geben, in der dieser schmerzliche Widerstreit aufgehoben ist, ‚die Herrlichkeit der Freiheit der Kinder Gottes', in die die ganze Kreatur aufgenommen ist»[434]).

So bringt die Eschatologie bei den verschiedenen Dogmatikern die Lösung des Konflikts, der sich in ihren Systemen auftut und ohne eschatologische Ausblicke und eschatologische Möglichkeiten nicht lösbar ist. Auf diese Weise wird die Kluft überwunden, bekommt Gott Recht gegenüber der Welt, bleibt die Offenbarung trotz der Verhüllung wahr, überwindet die Ewigkeit die Zeit, gibt es ein ewiges Leben trotz Todesverhängnis, bekommt — um es in unserer Formel auszudrücken — der Wille Recht gegenüber dem Erkennen, ist Lebensvollendung und Sinnverwirklichung möglich, siegt Zuversicht über Resignation.

Freilich besteht diese Konfliktslösung der Eschatologie nur so lange zu Recht, als der Mensch sie nicht von neuem unter das Kriterium des Vernunfterkennens stellt. Genau so wie die neutestamentliche Weltenderwartung sich dem Vernunfterkennen

durch das Faktum der ausgebliebenen Parusie als eine Illusion darstellt, genau so erscheinen im Lichte des Vernunfterkennens auch die eschatologischen Aussagen der neueren protestantischen Theologie durch ihre Nichteinfügbarkeit in den kontinuierlichen Erkenntniszusammenhang als unhaltbare Illusionen. Vom Vernunfterkennen aus kann auch heute gegenüber den eschatologischen Konstruktionen nichts anderes gesagt werden, als was Feuerbach über die Religion als Ganzes und ihre Jenseitsanschauung im besonderen geurteilt hat: «Das ewige Leben ist nichts anderes als das Leben im Einklang mit dem Gefühl, mit der Idee, welcher dieses Leben widerspricht. Das Jenseits hat keine andere Bedeutung, als diesen Zwiespalt aufzuheben, einen Zustand zu realisieren, der dem Gefühl entspricht, in dem der Mensch mit sich in Einklang ist ... Das Jenseits ist nichts weiter als die Realität einer bekannten Idee, die Befriedigung eines bewußten Verlangens, die Erfüllung eines Wunsches: es ist nur die Beseitigung der Schranken, die hier der Realität der Idee im Wege stehen»[435]).

Die Auseinandersetzung mit Feuerbach ist in der neueren und neuesten protestantischen Theologie nicht mehr sehr aktuell. Zu ihrem Nachteil erspart sich die Theologie diese Mühe, oder macht sich die Erledigung des Feuerbachschen Einwandes gegen die Eschatologie zu leicht. So z. B. F. Traub[436]), wenn er behauptet, daß Feuerbachs Religionstheorie an «Luthers Gewissensreligion» «scheitern muß», da sie «kein Produkt menschlichen Bedürfens und Wünschens» sei, sondern gerade das Gegenteil davon, weil sie «nicht zuerst Beseligung, sondern Furcht und Zittern» ist. Auch die christliche Eschatologie könne kein bloßes menschliches Wunschprodukt sein, da sie den furchtbaren «Gedanken des Gerichts» enthalte, «der nie als Ausdruck menschlichen Begehrens verständlich gemacht werden» könne. Wir halten den Hinweis auf Luther zur Bestreitung der These Feuerbachs von der Religion als Produkt des menschlichen Wünschens, hervorgerufen durch den durch den Tod gebrochenen Lebenswillen, nicht für sehr glücklich. Denn gerade bei Luther, sowohl in seiner theologia crucis wie auch in den verschiedenen späteren Formulierungen der Rechtfertigungslehre ist das Moment der erstrebten Beseligung gerade durch das Gericht sehr deutlich. Indem der Mensch jetzt das Gericht erlebt, ist er frei

von dem zukünftigen Gericht. Auch in der paradoxen Formulierung der Rechtfertigungslehre «iustus et peccator simul» dominiert das selige Bewußtsein des Erlösten trotz, ja gerade wegen des Gerichts über den Sünder. Ferner enthält der Gerichtsgedanke auch das eudämonistische Moment der Bestrafung und Beseitigung des lebenszerstörenden und sinnlosen Bösen in der Welt. Auch der Gerichtsgedanke ist also durchaus bedingt durch die Sehnsucht nach einer Befreiung aus der das menschliche Gerechtigkeitsbedürfnis nicht befriedigenden Wirklichkeit.

Es kann in diesem Zusammenhang auch auf Carl Stange hingewiesen werden, welcher in seiner Eschatologie in engster Anlehnung an Luther und weithin in bloßer Wiederholung und Interpretation von Luther-Zitaten das ewige Leben in dem Gewissensgericht begründet sein läßt. «Die Voraussetzung des ewigen Lebens ist, daß wir im Gericht unseres Gewissens den Zusammenhang mit Gott gewonnen haben»[437]). «Dadurch wird unser Verhältnis zu ihm ein persönliches Verhältnis, und dies persönliche Verhältnis kann — nicht um unsertwillen, sondern um Gottes willen — nicht wieder gelöst werden. In ihm haben wir die Verbürgung des ewigen Lebens[438]). Hier wird deutlich, wie das Gerichtsmotiv durchaus innerhalb des Seligkeitsverlangens Platz hat, ja in ihm seinen Ursprung hat.

Traub macht noch einen zweiten, auch von uns, anders als den ersten gegen Feuerbach gerichteten, z. T. wenigstens positiv zu bewertenden Einwand. Seine Erörterung führt uns zugleich zur Abgrenzung gegen Feuerbachs negative Einstellung gegenüber der Eschatologie und zur Herausstellung der positiven Bedeutung der Illusion der Eschatologie. Traub argumentiert folgendermaßen: «Daraus, daß die Religion unser Bedürfen stillt, folgt noch nicht, daß sie Produkt dieses Bedürfens wäre, wie daraus, daß das Brot den Hunger stillt, nicht folgt, daß es Produkt des Hungers ist»[439]). Dieser Einwand trifft wohl auf Feuerbachs Einstellung und Absicht zu. Denn indem er den Nachweis führte, daß die Religion, speziell die Jenseitsvorstellungen, ein Produkt des menschlichen Wünschens seien, war er der Meinung, die Religion als eine Illusion erledigt zu haben. Auf eine solche Konsequenz paßt Traubs Einwand, daß die Eschatologie so wenig durch den Wunsch geschaffen sei, wie

das Brot durch den Hunger. Unsere Anschauung jedoch wird von diesem Einwand nicht betroffen. Denn hier grenzen wir uns entschieden gegen Feuerbach ab, indem wir die Eschatologie nicht als durch die Feststellung ihrer Illusionität erledigt betrachten, sondern gerade darin ihren Wert erkennen. Zwar sind wir, wie ausgeführt, mit Feuerbach der Ansicht, daß Eschatologie ein Produkt des menschlichen Erlösungsbedürfnisses sei; aber wir machen diese Feststellung nicht, um damit ihre Hinfälligkeit zu beweisen. Wir begnügen uns, im Unterschied zu Feuerbachs destruktiver Konsequenz, damit, das Vorhandensein dieses Produktes des menschlichen Erlösungsbedürfnisses als eine Gegebenheit unserer Erkenntniswirklichkeit zu registrieren mitsamt seinem illusionären Charakter. Trotzdem es eine Illusion ist, ist diese Illusion doch da, und zwar sehr mannigfaltig und zahlreich in allen möglichen eschatologischen Konstruktionen. Das tatsächliche Vorhandensein dieser Illusion stellt aber selber keine Illusion dar, sondern bildet einen Teil der uns durch unsere Erkenntnisfähigkeit zugänglich gemachten Wirklichkeit. Wir betrachten die Eschatologie also nicht als Produkt, das mit der Erkenntnis seines illusionären Charakters sinnlos wird, sondern wir stellen einfach das häufige Vorkommen dieser Illusion fest und werten dieses Vorkommen positiv, indem wir es zu der uns gegebenen Wirklichkeit rechnen, wie jedes andere Gegebene. Wir scheiden uns damit auch ausdrücklich von dem auf Feuerbachs Religionstheorie sich berufenden Fiktionalismus. So sicher für uns die eschatologischen Konstruktionen unter jene Fiktionen der Philosophie des Als-ob fallen, so wenig stellt von unserer erkenntnistheoretischen Grundlage aus das Faktum unaufhörlicher Versuche eschatologischer Konstruktionen eine Fiktion dar, sondern es besitzt für uns den vollen Charakter der Realität.

Auf diese unsere Einstellung zur Eschatologie ist aber Traubs Einwand nicht zutreffend. Denn von unserer Auffassung aus erwidern wir ihm: natürlich produziert nicht der Hunger das Brot, sondern der Stoff zum Brot ist als Wirklichkeit vorhanden gerade wie das Gefühl des Hungers. Aber der Hunger muß vorhanden sein, um den Menschen aus dem vorhandenen Material Brot herstellen zu lassen. Insofern ist der Hunger an der Produktion des Brotes beteiligt. Wäre er nicht vorhanden,

so würde es auch nicht zur Produktion des Brotes kommen. Der Hunger wiederum könnte die Brotherstellung nicht bewirken, ohne daß das Material dazu da wäre. So verhält es sich auch bei der Eschatologie. Die Möglichkeit zu ihrer Konstruktion liegt in der Wirklichkeit. Aber damit es zu dieser Konstruktion kommt, muß der Hunger nach Erlösung da sein. Damit aber, daß die Konstruktion als eine Illusion erkannt wird, hervorgerufen durch das Bedürfnis nach einer Befreiung aus der Not des Daseins, nach einer Konfliktslösung, ist nicht gesagt, die Konstruktion sei Produkt des Wunsches und somit als Illusion hinfällig, sondern sie ist als Illusion Wirklichkeit.

Die Frage ist nun für uns die, welche Bedeutung das Vorkommen dieser Illusion hat. Und damit gelangen wir im Unterschied zu Feuerbach zu einer positiven Wertung der Eschatologie.

Wenn wir also die Lösung des Konflikts zwischen Wollen und Erkennen durch die Eschatologie einerseits negativ als eine Illusion bezeichnen, so stellen wir anderseits doch positiv den tatsächlichen Vollzug dieser Lösung und das unentwegte Festhalten an dieser Illusion fest. Die positive Wertung dieser sehr merkwürdigen Erscheinung, daß, trotzdem die Eschatologie an der Wirklichkeit gemessen sich als eine Illusion herausstellt, an derselben festgehalten wird, führt uns auf den letzten Sinn und die wesentliche Bedeutung der Eschatologie. In der Eschatologie folgt der Mensch nicht dem Erkennen, sondern läßt sich allem Erkennen zum Trotz von seinem Willen nach Lebensvollendung zur Konstruktion einer diesen Willen nach Lebensvollendung sichernden und ihm den Sieg verheißenden Lösung des Gegensatzes von Erkennen und Wollen führen. In der Eschatologie trägt also das Wollen über das Erkennen den Sieg davon. Das Wollen wird dem Erkennen übergeordnet. Kraft welchen Rechts? Keines Rechts, das sich erkenntnismäßig beweisen ließe. Von dem Erkennen aus gesehen bleibt es bei der Illusion. Aber das Wollen läßt sich vom Erkennen nicht mehr dreinreden, sondern macht Anspruch auf eigene höhere Erkenntnisfähigkeit. Es ist dies ein Akt der Selbsterhaltung, der Rettung vor Verzweiflung und Resignation. Entweder gibt es nur dieses Dasein, das, nachdem der Fortschrittsglaube sich als eine Illusion erwiesen hat,

«eine Sinnlosigkeit» ist, oder aber es gibt noch ein anderes «Dasein unter völlig anderen Lebensbedingungen, als die es sind, unter denen wir jetzt leben»[440]). «Wir Menschen können nicht kämpfen und arbeiten ohne den Ausblick auf ein leuchtendes Endziel unseres Daseins»[441]). Aus dieser Notwendigkeit heraus, wird die «Erkenntnis» des Wollens für wertvoller gehalten als die Wirklichkeitserkenntnis und dadurch die Möglichkeit geschaffen, sowohl dem Menschendasein einen Sinn zu verleihen, als auch der Antrieb zur Sinnverwirklichung des Lebens im Ausblick auf die Ermöglichung des Ziels hervorgerufen. Eschatologie in ihrer wesenhaften Bedeutung als Produkt des Willens zur absoluten Welt- und Lebensvollendung gefaßt steht also in engster Beziehung zur Ethik. Schon Th. Häring erkennt diesen Zusammenhang, wenn er mit großem Nachdruck darauf hinweist, daß es «Aufgabe der christlichen Ethik» sei, «den Wert solcher Zukunftshoffnung für das jetzige Leben der einzelnen Christen wie der ganzen Gemeinde auszuführen»[442]). Diesem Problem, dem Problem Eschatologie und Ethik müssen wir uns deshalb im folgenden zuwenden, nicht nur um den im Vorhergehenden aufgezeigten Ansatzpunkt zu einem neuen Verständnis des eigentlichen Anliegens der Eschatologie zu entfalten, sondern auch um auf eine Schwierigkeit hinzuweisen, die im Verhältnis von Eschatologie und Ethik für die Begründung einer christlichen Ethik enthalten ist und den Weg zur Behebung derselben zu zeigen.

VI. Eschatologie und Ethik.

19. Kapitel.

Die ethische Eschatologie des neuen Testaments.

Unter ethischem Denken oder Handeln verstehen wir ein Denken oder Handeln, das sich leiten und bestimmen läßt von dem Willen zur Lebensvollendung und Sinnverwirklichung des Daseins. Dabei handelt es sich bei dem Begriff Leben nicht etwa um das individuelle, persönliche Leben, sondern um das Leben als Gesamtheit alles Einzellebens. Unter Ethik verstehen wir demnach die wissenschaftliche Begründung des ethischen Verhaltens, d. h. die für das Denken und Handeln Motivkraft besitzende Begründung des Strebens nach Lebensvollendung und Sinnverwirklichung. Worauf hat sich diese Begründung zu stützen? Das ist die Frage.

Wir haben gesehen, daß es zwei Möglichkeiten gibt, sich in seinem ganzen Verhalten bestimmen zu lassen: Entweder schaut der Mensch auf die Wirklichkeit so, wie sie sich seinem Vernunfterkennen darstellt. Dann führt für ihn daraus kein Weg zur Begründung ethischen Verhaltens. Denn diese Wirklichkeit des Vernunfterkennens ist leben- und sinnzerstörend. Das Weltgeschehen ist überethisch. Von ihm aus geurteilt, erweist sich ethisches Verhalten als unangebracht. Von hier aus strömt der Ethik keine Energie zu. Im Gegenteil, die Erkenntnis dieser Wirklichkeit droht jedes ethische Handeln zu ersticken. — Oder aber der Mensch blickt von der realen Außenwirklichkeit, welche das Vernunfterkennen ihm zeigt, weg und wendet sein Auge ganz hin auf die neue Welt, welche sein Wille zur Lebensvollendung und Sinnverwirklichung ihn in der Eschatologie als Lösung des erlebten Konfliktes von Wollen und Erkennen konstruieren läßt. Nur von hier aus, von der Eschatologie, in welcher das Wollen der Vollendung über das Erkennen der Todverfallenheit des Lebens gesiegt hat, führt ein Weg zur Ethik. Von

hier aus betrachtet erweist sich ethisches Verhalten als sinn- und zweckvoll. Ja, der Blick auf die endgültige Lösung des Konflikts ist die allerstärkste Kraft, schon während des noch herrschenden Konflikts im Sinne der Konfliktslösung ethisch zu denken und zu handeln. Die Eschatologie liefert die Begründung zum ethischen Verhalten. Eschatologie und Ethik gehören zusammen. «Ohne Eschatologie keine Ethik»[443]).

In der Geschichte der Ethik nimmt das neue Testament insofern eine ganz einzigartige Stellung ein, als es sich bei der neutestamentlichen Ethik nicht um eine auf eine Eschatologie als auf eine im Widerspruch zum Wirklichkeitserkennen sich befindende Konstruktion gegründete Ethik handelt, sondern nach dem Selbstverständnis des neuen Testaments begründet sich seine Ethik auf die Wirklichkeit des Vernunfterkennens, die sich ihm aber als eine eschatologische Wirklichkeit darstellt. In der Naherwartung des Endes in Form einer Endgeschichte liegt zugleich die Einzigartigkeit der neutestamentlichen Ethik gegenüber aller sonstigen Ethik begründet. «Eine im religiösen Denken einzigartige Einheit von Weltanschauung, Erlösungslehre und Ethik liegt hier vor. Das Ethische ist in der Einzigartigkeit des vorausgesetzten Weltzustandes gegeben»[444]). Im neuen Testament ergibt sich die ethische Forderung, die auf allgemeine Lebensvollendung und Sinnverwirklichung geht, aus der Wirklichkeit heraus. Denn die neutestamentliche Wirklichkeit ist durch ihre eschatologische Bestimmtheit eine Wirklichkeit der absoluten Lebensvollendung und Sinnverwirklichung. Nicht daß das neue Testament nicht auch um das Lebenzerstörende und Sinnwidrige in der vorhandenen von dem Vernunfterkennen beurteilten Wirklichkeit wüßte. Im Gegenteil, unverbrämt, unverschönt durch irgendwelche Idealismen und Postulate sieht es die Todverfallenheit des gegenwärtigen Aeons. Aber darin liegt nun gerade das Besondere und zugleich die Hauptsache an seiner Wirklichkeitsaussage, daß es diesen Aeon als einen im Schwinden begriffenen, als einen durch einen neuen Aeon abgelösten betrachtet. Not, Leiden, Tod bestehen nicht mehr zu Recht. Ihre Herrschaft ist gebrochen. Die neue vollendete Weltgestalt ist im Erscheinen begriffen. «Das Alte ist vergangen, siehe es ist neu geworden».

Von diesem Neuen resp. von dem Inerscheinungtreten dieses Neuen aus ergibt sich für das neue Testament eine unmittelbare Begründung des ethischen Verhaltens in der Wirklichkeit. Der Mensch ist ja in seinem Dasein selber Schauplatz dieses Inerscheinungtretens des neuen Aeons. In ihm selber will die neue Wirklichkeit Platz ergreifen. Daraus ergibt sich als logische Folgerung, daß er sich im Sinne dieser neuen Wirklichkeit verhalten soll und kann. Nur ein Wirken im Sinne des im Vollzug begriffenen auf absolute Lebensvollendung und Sinnverwirklichung gerichteten eschatologischen Geschehens hat vor dem Vernunfterkennen eine Berechtigung. Zweifel an der Möglichkeit und Zweckmäßigkeit ethischen Wirkens sind nicht mehr am Platz. Im Gegenteil, das am eschatologischen Geschehen orientierte Vernunftdenken fordert ethisches Tun und erklärt unethisches Handeln als Torheit.

Der Zusammenhang von Eschatologie und Ethik im neuen Testament zeigt sich schon in der sowohl für Johannes den Täufer wie für Jesus gleichlautend überlieferten programmatischen Formel ihrer Verkündigung: «Tut Buße, denn das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen»[445]). «Das Reich Gottes ist nahe herbei gekommen», damit drückt Jesus die eschatologische Bestimmtheit der Wirklichkeit aus. Unter diesem Aspekt sieht er die Wirklichkeit, sowohl die eigene wie die fremde. Sein eigenes Dasein ist eschatologisch bestimmt. Als der kommende Messias redet und handelt er schon jetzt im Sinne der Lebensvollendung. Seine Heilungswunder und sein Kreuzestod sind Auswirkungen dieser eschatologischen Bestimmtheit des eigenen Tuns. Durch seine Verkündigung des nahen Endes stellt er auch das Handeln seiner Mitmenschen unter die eschatologische Bestimmung. Das nahe Ende der alten Welt und das Hereinbrechen der neuen Welt fordert von seinen Hörern die Abkehr von dem alten Wesen und die Hinwendung zu einem neuen, im Sinne der neuen Welt der Lebensvollendung gerichteten Tun. Weil sie bis dahin entsprechend ihrer Wirklichkeitserkenntnis ihr Tun von den Tatsächlichkeiten und Notwendigkeiten des zum Wesen des alten Aeons gehörenden Daseinskampfes, der ein vernichtender Kampf Aller gegen Alle, die Selbstbehauptung des Stärkeren auf Kosten des Schwächeren bedeutet, leiten ließen, fordert

Jesus von ihnen im Blick auf den neuen Aeon ein Umdenken und ein Sich-bestimmen-lassen von dem Wesen des neuen vollendeten Aeons in allem Tun. Ausdruck dieser Bußforderung sind im besonderen die Gebote der Bergpredigt.

Albert Schweitzer hat diese Ethik in bezug auf ihre Orienterung an dem nahe bevorstehenden Ende, als in Geltung stehend für die Zeit des zu Ende gehenden alten Aeons «Interimsethik»[446]) genannt. Es sind ethische Forderungen für die Zeit vor dem Eintritt des Reiches Gottes, nicht Ethik des Reiches Gottes, denn im Reiche Gottes braucht es keine ethischen Forderungen mehr.

Mit dieser Feststellung über die Geltungszeit der ethischen Forderungen Jesu hängt die weitere Frage zusammen, wie sich denn ethische Leistung und Kommen des Gottesreiches zu einander verhalten. Primär ist ohne Zweifel die eschatologische Lage des Kosmos, die im Gang befindliche Aeonenwende. Sie ist Voraussetzung der ethischen Forderung. Die Eschatologie ist konstitutiv für die Ethik. Aber anderseits gewinnt man dann doch auch den Eindruck, daß das durch die eschatologische Lage bestimmte ethische Handeln, sowohl Jesu eigenes messianisches Wirken, besonders sein Kreuzesopfer, wie auch das Tun seiner Jünger, nicht ohne Wirkung sei auf das Kommen des Gottesreiches[447]). Diese Frage ist also nicht so zu beantworten, daß die eine oder andere Seite einseitig in den Vordergrund gerückt wird, das kosmische Geschehen auf Kosten des ethischen Tuns oder das ethische Tun auf Kosten des kosmischen Geschehens, sondern diese beiden Komponenten der sich vollziehenden Aeonenwende sind unlöslich ineinander verschlungen, die eine ist nicht zu denken ohne die andere. Dieses Ineinanderfließen von eschatologischem Geschehen und ethischem Tun im neuen Testament ist insofern interessant, als später bald dem einen bald dem andern am Kommen des Reiches Gottes die Ursache zugesprochen wird. Im neuen Testament schmilzt das Bewußtsein von der Nähe des Endes Eschatologie und Ethik auch in bezug auf Ursache und Wirkung vollständig in eines zusammen. Eschatologisches Geschehen ist sowohl Ursache wie Wirkung ethischen Tuns.

Auch die Ethik des Apostels Paulus[448]) ist wie diejenige Jesu in der Eschatologie begründet. Da aber Paulus auf Grund der durch Jesu Tod und Auferstehung entscheidend veränderten kosmischen Lage, auf Grund der fortgeschrittenen Weltzeit über eine andere Eschatologie verfügt als Jesus, so weicht er in seiner Begründung der Ethik auch von derjenigen Jesu ab. Jesu Ethik ist Ethik der Buße im Blick auf das nahe Ende. Des Apostels Paulus Ethik dagegen ist Ethik des Seins in Christo als Auswirkung des in und durch Jesu Tod und Auferstehung geschehenen Hereinbrechens und Wirksamwerdens des neuen Aeons in den alten Aeon hinein. Im Sakrament der Taufe vollzieht sich in naturhafter Weise dieser Vorgang im einzelnen Gläubigen[449]). In der Taufe erhält er den Geist, die Kraft des neuen Aeons. Sein Tun ist infolgedessen Auswirkung dieses neuen naturhaften Seins des neuen Aeons, an welchem er durch die Taufe Anteil bekommen hat. Ueber das Wie dieser Versetzung in den neuen Aeon macht Paulus keine psychologischen Angaben, da der neue Mensch psychologischen Kategorien entzogen ist. Auf diesen neuen Menschen eschatologischer Prägung beziehen sich die ethischen Gebote der Sündlosigkeit. Da aber der Mensch trotz des Seins in Christo durch das Sakrament von Geburt her immer auch noch Fleisch ist und sich innerhalb der alten bösen Welt befindet, ist es gleichzeitig Aufgabe seines Willens den in der Taufe erhaltenen Geistesstand tatsächlich zu behaupten und zu verwirklichen. Wir konstatieren also auch hier das gleiche Ineinander von Ursache und Wirkung, das gleiche unauflösliche Verflochtensein von Eschatologie und Ethik.

Nachdem wir nun die für die Begründung einer Ethik einzigartige eschatologische Situation der im Gang befindlichen Aeonenwende im neuen Testament festgestellt und gesehen haben, was für ein gewaltiges Motiv zum Wirken im Sinne der Lebensvollendung und Sinnverwirklichung in dieser kosmischen Lage, wie sie das neue Testament als Wirklichkeit voraussetzt, enthalten ist, besinnen wir uns auf unsere früheren Erörterungen, wonach alle Eschatologie eine Lösung des Konflikts zwischen Wollen und Erkennen zur Sicherung und Ermöglichung des Willens zum Leben darstellt. Eschatologie ein Produkt des schöp-

fungsmäßig im Menschen angelegten, aber in seiner Entfaltung durch seine geschöpfliche Art gehinderten Willens zur Lebensvollendung, Eschatologie eine positiv zu bewertende Illusion, so lautete unsere Formel. An der Art und Weise, wie diese Konfliktslösung gefunden wurde, haben wir die Reinheit und Stärke des darin sich ausdrückenden ethischen Willens zur Lebensvollendung gemessen. Je besser in der eschatologischen Konstruktion der Wille zur Lebensvollendung sich Geltung verschafft, und je stärkere Antriebe von ihr auf den Menschen ausgehen, im Sinne dieses eschatologischen Lebensvollendungswillens wirksam zu sein, desto höher haben wir die ethische Kraft einzuschätzen, die in der betreffenden Konstruktion wirksam ist.

Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, werden wir erst der gewaltigen ethischen Kraft inne, die im neuen Testament lebendig ist. Die ethische Kraft des neuen Testaments ist so mächtig, daß ihr, um ihrem Willen zur absoluten Lebensvollendung Ausdruck verschaffen zu können, die überlieferte Form der spätjüdisch-eschatologischen Apokalyptik nicht genügt. Sie ist freilich gezwungen, sich ihrer Vorstellungen und Begriffe zu bedienen. Aber die im neuen Testament vorhandene ethische Kraft erfüllt diese dogmatischen Formen der Tradition mit der Glut eschatologischer Naherwartung. Die Perspektive der neutestamentlichen eschatologischen Konstruktion wird derart verkürzt, daß zukünftige Vollendung Gegenwart geworden ist. Nicht eine der Phantasie oder der Spekulation große Freiheit gönnende ferne Zukunft ist im neuen Testament Objekt der eschatologischen Konstruktion, sondern die erlebte Gegenwart selber wird in der eschatologischen Hochspannung als das die Vollendung bringende Ende gesehen. Die Ethik ist so stark, daß sie die Wirklichkeit bestimmt. Aus der Illusion wird Geschichte — freilich alles nur für die ethische Kraft. Tatsächlich straft die wirkliche Geschichte die Geschichte gewordene Illusion der Ethik Lügen. Und das war von verheerender Wirkung für die Ethik des neuen Testaments. Ihre Verflechtung in eine immer inadäquat bleibende geschichtliche Konstruktion brachte ihr den Tod. Das hängt mit zwei Momenten dieser geschichtlichen Konstruktion zusammen: einmal mit ihrer im pessimistischen Denken der spätjüdischen Apokalyptik begründeten Kulturindifferenz und zweitens mit dem illusionären Charakter der neutesta-

mentlichen Wirklichkeitsdeutung, welcher sich im Ausbleiben der als naherwarteten Parusie kundtat.

20. Kapitel.

Die pessimistische Kulturindifferenz der neutestamentlichen Eschatologie.

Von uns aus gesehen ist die Eschatologie Produkt ethischer Lebendigkeit. Für das neue Testament dagegen — das ist immer festzuhalten — ist die Eschatologie nicht subjektive Folge, sondern objektiver Grund der Ethik. Aus der eschatologischen Bestimmtheit seiner Wirklichkeit ergibt sich bei ihm die ethische Forderung und Möglichkeit. Aus dieser Ableitung der Ethik aus der Eschatologie folgt für das neue Testament auch die völlige Bestimmtheit der ethischen Begriffe und Forderungen durch die Gedankenwelt und die Möglichkeiten der Eschatologie, speziell der spätjüdisch-eschatologischen Apokalyptik. Die Eschatologie drückt der Ethik ihren Stempel auf.

Das Wesen der neutestamentlichen Eschatologie besteht nun, wie wir festgestellt haben, in der Annahme der im Gang befindlichen Aeonenwende. Durch das schon konstatierbare Hereinbrechen des neuen Aeons in den alten Aeon haben der alte Aeon und seine Gegebenheiten jede Bedeutung verloren. Was dem alten Aeon angehört, führt nur noch ein Scheindasein, hat nur noch kurze Lebensdauer, ist zum Abbruch bestimmt. Alle Dinge und Institutionen, Verhältnisse und Beziehungen im Bereich des alten Aeons sind durch ihre Aufhebung durch den neuen Aeon für die kurze Zeit ihres Noch-bestehens vergleichgültigt. An sich haben sie keinen Wert mehr.

Diese Infragestellung aller irdischen Gegebenheiten durch das nahe Ende hat natürlich große Bedeutung für die Ethik. Steht es mit den Dingen und Verhältnissen des alten Aeons, d. h. der bestehenden Welt so, daß sie vom Ende her radikal in Frage gestellt sind, dann können sie natürlich nicht mehr eigentlicher Gegenstand ethischen Tuns sein. So sehr die eschatologische Endvollendung absolute Lebensvollendung und Sinnverwirklichung bringt, so bedeutet sie doch zunächst Aufhebung alles hier und jetzt Vorfindlichen. Das an der eschatologischen Situa-

tion orientierte Handeln kann sich also nicht auf die Vollendung der Dinge und Verhältnisse des noch bestehenden alten Aeons richten. Das stände im Widerspruch zu aller eschatologischen Orientierung. Freilich sind die Gegebenheiten des alten Aeons noch Objekte des ethischen Handelns, aber sie sind nicht der Zweck desselben. An ihnen erweist der Handelnde nur seine ethische Bestimmtheit, aber seine Arbeit an und in ihnen steht nicht in direktem Zusammenhang mit der Endvollendung. Vielmehr relativiert die Beziehung auf die Endvollendung alle immanenten Beziehungen. Nicht um irgend eine immanente Kulturgröße geht es der neutestamentlichen Ethik, sondern allein um das Kommen des transzendenten Reiches Gottes.

Aus dieser auf die transzendente eschatologische Vollendung gerichteten Ethik folgt die Kulturindifferenz des neuen Testaments. Die neutestamentliche Ethik will keine Kultur schaffen. Das Individuum, die Ehe, die Familie, die Gesellschaft, den Staat, die Menschheit kennt es nicht als selbstwertige Größen. Es gibt keine Anweisungen zu ihrer praktischen Gestaltung. Vergeblich sucht man in ihm nach sozialen Programmen. Die neutestamentliche Ethik ist im höchsten Grade unpraktisch. Sie rechnet nicht damit, daß aus ihm eine Individual-, Sozial-, Staats-, Gesellschafts-, Wirtschafts-, Kulturethik abgeleitet werden könnte. Denn sie hat keine Zukunft, keine Zeit zur Entwicklung zur Verfügung. Sie spricht nur die ethische Forderung angesichts des nahen Endes geltend für das Interim der Aeonenwende aus.

Wir betrachten diese Bedeutung der eschatologischen Orientierung der neutestamentlichen Ethik im folgenden an drei Punkten, an denen die pessimistische Kulturindifferenz besonders deutlich in Erscheinung tritt: an der asketischen Einstellung gegenüber den Dingen der Welt, an dem Verhältnis zum alttestamentlichen Gesetz, der jüdischen Thora, und an der Stellung zu den ethischen Fähigkeiten des Menschen.

Die pessimistische Kulturindifferenz der neutestamentlichen Ethik tritt deutlich zu Tage in ihrer asketischen Einstellung gegenüber der Welt und ihren Gütern. Askese beruht überall auf einem Dualismus zwischen Gott und Welt. Dies führt zu der Reinigungs- und Heiligungsaskese, wie sie alle Religionen,

auch die israelitisch-jüdische, kennen. In der neutestamentlichen Eschatologie aber erfährt der Dualismus Gott-Welt in der Zwei-Aeonenlehre resp. in der Verkündigung der Aeonenwende eine radikale Verschärfung. Askese ist jetzt nicht nur zu bestimmten Gelegenheiten geboten, sondern immer und allem gegenüber gefordert. Denn in der Situation der im Gang befindlichen Aeonenwende lebt der Mensch immer in der Nähe Gottes und durch die Zugehörigkeit zum alten Aeon ist alles, was noch dem jetzigen Weltbestand angehört, widergöttlich. Wie der ganze alte Aeon unter der Herrschaft des Bösen steht, so sind auch alle Dinge und Verhältnisse desselben dämonisch. Die an der kommenden Gottesherrschaft orientierte ethische Forderung kann deshalb gegenüber allem Bestehenden nur eine negative Stellung einnehmen und Enthaltung davon fordern. Der Mensch muß sich lösen von den Dingen dieser Welt, um für die neue Welt geschickt zu sein. Das Sich-beschäftigen mit den Dingen dieser Welt verflicht den Menschen in die Dämonenherrschaft. Jesus fordert deshalb prinzipiell Enthaltung von Besitz und Ehe[450]).

Auch Paulus verlangt von den durch das Sakrament der Taufe aus dem alten Aeon prinzipiell herausgehobenen und in den neuen Aeon hineingestellten Menschen gegenüber den vorhandenen Dingen und Verhältnissen die Haltung des Habens-als-hätte-man-nicht[451]). Der Mensch hat sie noch, braucht sie noch, soweit er selber noch dem alten Aeon angehört, soweit sich in ihm aber die neue Welt Bahn gebrochen hat, ist Askese gefordert. «Stellet euch nicht dieser Welt gleich»[452]), ist der Grundton seiner Ethik. Das gleiche ist im johanneischen Begriff «Welt»[453]) gemeint und gefordert. Die neutestamentliche Ethik ist gegenüber der Welt durchgehends grundsätzlich pessimistisch eingestellt. Soweit sie es nicht zu sein scheint, ist es durch die Notwendigkeit bedingt, doch noch irgendwie mit den Gegebenheiten des alten Aeons rechnen zu müssen, so lange er besteht.

Wie verhält sich nun aber das neue Testament zu dem zu seiner Zeit in Geltung stehenden jüdischen Gesetz, der Thora, welche kraft göttlichen Ursprungs zu einer Gottes Willen entsprechenden Gestaltung des Lebens auffordert und dazu An-

weisungen gibt? Das Gesetz ist eine uneschatologische Größe, es hat eine positive Einstellung zu den Dingen und Verhältnissen der bestehenden Welt und rechnet, wenn es sich selber als absolute immer gültige Forderung ernst nimmt, mit einer unbegrenzten Zukunft als Raum für sein Ingeltungstehen. Das Spätjudentum versuchte diesen Gegensatz zu überbrücken durch die These, daß das Gesetz auf das messianische Reich hinführe und seine Beobachtung sein Kommen bewirke[454]). Es ist klar, daß die eschatologische Botschaft vom nahen Ende der Welt hier einschneidende Veränderungen hervorbringt.

Die Stellung des neuen Testaments zum Gesetz und den von demselben geforderten Werken ist vollständig bestimmt durch die Eschatologie. Deshalb ist die Stellung des neuen Testaments zum Gesetz auch keine einheitliche. Entsprechend der im neuen Testament verschieden vorgestellten Weltzeit ist auch die Stellung zum Gesetz eine verschiedene. Für die noch bestehende Dauer des alten Aeons steht das Gesetz noch in völliger Geltung. Jesus stellt sich gerade von diesem eschatologischen Zeitbegriff aus ganz auf den Boden des Gesetzes. So lange der alte Aeon währt, steht das Gesetz noch in Geltung[455]). Ja, Jesus verschärft es noch und fordert vom Menschen seine vollkommene Erfüllung, eine bessere Gerechtigkeit als die übliche pharisäische[456]).

Und doch legt dann Jesus wiederum eine merkwürdige Freiheit von dem Gesetz an den Tag. Nicht aus einer innerlichen, «geistigen» Deutung des Gesetzes, sondern wiederum von eschatologischen Voraussetzungen aus. Wenn schon der alte Aeon noch in Geltung steht, so ist doch die Aeonenwende bereits im Gang. In seinen messianischen Taten wirkt sie sich schon aus. Da ist der neue Aeon wirksam. Deshalb tritt auch gerade in diesem Zusammenhang die Freiheit vom Gesetz in Erscheinung[457]).

Nur von der eschatologischen Voraussetzung aus erklärt sich diese sonst widerspruchsvolle Haltung Jesu gegenüber dem Gesetz. Von der Eschatologie aus aber erscheint sie durchaus folgerichtig. Nur von hier aus wird auch der noch auffälligere Gegensatz in der Beurteilung des Gesetzes bei Jesus und Paulus verständlich.

Paulus geht aus von dem in Jesu Tod und Auferstehung

entscheidend vollzogenen Sieg des neuen Aeons über den alten. Er steht jetzt in der neuen Weltzeit, in der nach Jesu eigenen Worten das Gesetz nicht mehr Geltung hat. So kommt er infolge einer Konsequenz aus Jesu Beurteilung des Gesetzes in einen Gegensatz zu Jesu Stellung zum Gesetz. Für Paulus steht das Gesetz nicht mehr in Geltung. Es ist abgetan. In dem Festhalten judenchristlicher Kreise an der Geltung des Gesetzes auch für die Heidenchristen sieht er eine List des Satans, die am Kreuz vollzogene Aeonenwende rückgängig zu machen. Daher sein erbitterter Kampf um die Freiheit vom Gesetz, von dem besonders der Galaterbrief Zeugnis gibt.

Dieser Kampf um die Gesetzesfreiheit als eine notwendige Konsequenz der Eschatologie führte Paulus zu der für die Ethik katastrophalen Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben ohne die Werke des Gesetzes. Daß Paulus trotzdem eine Ethik hat, das verdankt er dem Umstand, daß sich aus seiner Eschatologie die Notwendigkeit guter Werke ergibt — nur nicht aus der Rechtfertigung aus dem Glauben. Nie begründet er seine Ethik auf diese Lehre, die für ihn nur die Rolle einer überspitzten Kampflehre spielt. Seine Ethik ergibt sich ihm vielmehr aus dem eschatologischen Begriff des Seins in Christo[458]). Ethisches Tun ist notwendiger Ausfluß des dem Gläubigen durch das Sakrament vermittelten heiligen Geistes als der Kraft des neuen Aeons. Das ethische Handeln ist sogar Zeichen und Bewährung des Seins in Christo. So gelangt Paulus doch zu einer Ethik, zu einer seiner eschatologischen Situation entsprechenden gesetzesfreien Ethik.

Mit Kultur, mit Diesseitsgestaltung allerdings hat diese eschatologische Ethik nichts zu tun, so wenig wie diejenige Jesu oder des übrigen Urchristentums. Sie ist gegenüber der Kulturgestaltung indifferent und allein am Eintritt des nahen Endes resp. an dem schon eingetretenen nur noch nicht sichtbaren Anbruch des neuen Aeons, der allen immanenten Gegebenheiten, so auch der Ethik ein Ende bereitet, orientiert.

Mit der im Vorangehenden erörterten Stellung des neuen Testaments zum Gesetz hängt noch eine andere wichtige Frage zusammen: die Frage nach der Bedeutung des Menschen als des Subjekts des ethischen Handelns innerhalb der von der escha-

tologischen Aeonenwende bestimmten Wirklichkeit. Welche Beurteilung erfährt der Mensch im Lichte der neutestamentlichen Eschatologie? Die Frage ist insofern brennend, als einerseits der Mensch mit seinen ethischen Fähigkeiten doch Subjekt des ethischen Handelns ist, anderseits aber der Mensch mit seinen Fähigkeiten als Geschöpf des alten Aeons durch die Eschatologie in Frage gestellt ist. Allein auch an diesem Punkte ist das neue Testament nicht mit sich selber einig. Wiederum besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen Jesus und Paulus. Während Jesus an den natürlichen Menschen die Forderung des Guten stellt — er kennt auf Grund seiner Weltzeit noch keinen andern als den natürlichen Menschen[459]) — beurteilt Paulus den natürlichen Menschen als unfähig zum Tun des Guten.

Indes ist der Unterschied nicht so groß, wie es auf den ersten Blick scheint, indem auch bei Jesus hinter seiner Anschauung von der Fähigkeit des natürlichen Menschen die Anschauung von der Prädestination steht. Nur derjenige natürliche Mensch, welcher von Gott dazu prädestiniert ist, vermag überhaupt den Bußruf zu hören und seiner Forderung Folge zu leisten. Die Prädestination aber ist ein eschatologischer Begriff, und bezeichnet den von Gott zur Teilnahme am neuen Aeon Ausgesonderten. Es ist also nicht der natürliche Mensch schlechthin, der bei Jesus für das angesichts des Endes geforderte und zur Teilnahme am neuen Aeon befähigende ethische Handeln in Frage kommt, sondern wenn er zum Guten fähig ist, dann ist das ein Erweis der göttlichen Prädestination. So sehr der Mensch zum Tun des Guten aufgefordert ist, liegt doch der Grund, daß er dazu kommt, nicht im natürlichen Menschen, sondern bei Gott selber. Der Mensch ist nicht von sich aus, sondern von Gott aus dazu befähigt oder nicht[460]).

Bei Paulus stellt sich die Sache so dar, daß der natürliche Mensch zum Tun des Guten überhaupt unfähig ist. Befähigt zum Tun des Guten wird der Mensch erst durch das Sein in Christo und den in diesem Zustand in ihm wirkenden heiligen Geist. Dieser Zustand ist aber wiederum ein Akt göttlicher Prädestination und das Handeln ist nichts anderes als die Bewährung dieser Gnade. Freilich rechnet Paulus mit der Möglichkeit, daß der Mensch durch unethisches Handeln wieder aus der Gnade herausfällt.

Im Vergleich zu moderner Persönlichkeitskultur und Persönlichkeitsethik ist also die Beurteilung des Menschen und seiner ethischen Fähigkeiten im neuen Testament eine negative, pessimistische. Die Möglichkeit Gutes zu tun ist eine eschatologische Möglichkeit, eine in Gottes Heilsratschluß und Gottes Befähigung gelegene übermenschliche Möglichkeit.

21. Kapitel.

Die Lähmung der Ethik durch die enteschatologisierte Eschatologie.

In den beiden vorangehenden Kapiteln haben wir das Wesen der neutestamentlichen Ethik vermittelst der folgenden zwei miteinander zusammenhängenden Merkmale charakterisiert: Erstens: die neutestamentliche Ethik ist begründet in der vom neuen Testament vorausgesetzten einzigartigen eschatologischen Situation der im Gang befindlichen Aeonenwende. In ihr allein hat die neutestamentliche Ethik einen Sinn und aus ihr allein bezieht sie ihre Kraft. Zweitens: durch ihre unauflösliche Gebundenheit an die Vorstellungen und Begriffe der spätjüdisch-eschatologischen Apokalyptik teilt die neutestamentliche Ethik auch den Charakter dieser Eschatologie, d. h. sie ist infolge der darin vorausgesetzten übernatürlichen durch den Weltuntergang sich vollziehenden Weltvollendung gegenüber jeder immanenten Kulturentwicklung indifferent und pessimistisch eingestellt. Für die Ethik der von uns als enteschatologisierte Eschatologie charakterisierten Eschatologie ergibt sich aus diesem Sachverhalt folgende merkwürdige Situation. Alle enteschatologisierten Eschatologien, wozu auch alle von uns geschilderten eschatologischen Konstruktionen der neueren nach-Ritschlschen protestantischen Theologie gehören, stehen unter der Auswirkung des Faktums der nicht eingetretenen Parusie. Für die enteschatologisierten Eschatologien ist also gerade das Fehlen desjenigen Faktums Grundbedingung, dessen Wirklichkeit für die neutestamentliche Eschatologie Grundvoraussetzung ist: der im Gang befindliche und in Bälde vollendete Aeonenwechsel. Wir haben schon gesehen, welche umwälzenden Folgen dieser Unter-

schied für die Stellung zur Schrift, für die Erkenntnisfrage u. a. Probleme hatte. Hier haben wir nun die Auswirkungen des Ausbleibens der Parusie auf dem Gebiete der Ethik zu untersuchen.

Das Ausbleiben der Parusie bewirkte die Auflösung der einzigartigen eschatologischen Situation des neuen Testaments. Dadurch aber, daß der Geschichtsverlauf die Wirklichkeit, welche das neue Testament voraussetzte, als Illusion enthüllte, wurde der neutestamentlichen Ethik, die sich eben in dieser eschatologischen Wirklichkeit gründete, der Boden entzogen. Durch die Parusieverzögerung wurde die neutestamentliche Ethik zu einer grundlosen Behauptung. Ihr Sinn und ihre Kraft wurden ihr genommen. Der Bußruf Jesu hatte mit dem Ausbleiben des nahen Endes seinen realen Hintergrund verloren. Wozu Buße tun, wenn das Reich Gottes, dessen Naheherbeigekommensein die Buße forderte, ausblieb? Wie soll der Gläubige aus dem naturhaften Sein in Christo heraus handeln, wenn dieses im vollzogenen Aeonenwechsel begründete neue Sein durch den Nichteintritt des neuen Aeons illusorisch gemacht wird? Die neutestamentliche Ethik ist eschatologische Interimsethik und sobald sich das Interim in ein endloses Weiterfließen der Zeit auflöst, verliert sie ihren Sinn und ihr Recht.

Wollte die enteschatologisierte Eschatologie die neutestamentliche Ethik nicht preisgeben, so mußte sie dieselbe in eine uneschatologische Wirklichkeit hineinstellen, und sie darin wirksam werden lassen. Aus der in ihrem Ursprung weltflüchtigen Ethik mußte infolgedessen eine weltgestaltende Ethik werden. Einer solchen infolge des Festhaltens an der neutestamentlichen Ethik trotz des Hinfälligwerdens ihrer eschatologischen Begründung notwendigen Umgestaltung der neutestamentlichen Ethik aus einer kulturindifferenten zu einer kulturschaffenden Größe setzt aber die neutestamentliche Ethik selber den allergrößten Widerstand entgegen; denn ihrem Wesen und Ursprung nach ist sie eben alles andere als eine an einer immanenten Diesseitskultur interessierte Größe. Im Gegenteil, ihre Gebundenheit an die kulturindifferente pessimistische Gedanken- und Vorstellungswelt der spätjüdisch-eschatologischen Apokalyptik macht sie zum größten Hindernis jeder immanenten Kulturentwicklung. Jedes Wirken im Sinne der neutestamentlichen Ethik

außerhalb des von ihr vorausgesetzten Interims zwischen der begonnenen und der vollendeten Aeonenwende in einem uneschatologischen Zeitraum wird von den der neutestamentlichen Ethik von ihrem Ursprung her inhaerierenden Wesensbestimmungen in Frage gestellt. Die enteschatologisierte Eschatologie muß notwendig zu einer Lähmung der Ethik führen.

Wir verfolgen diese Erscheinung an drei wichtigen Punkten entsprechend der im vorigen Kapitel aufgewiesenen Kulturindifferenz der neutestamentlichen Ethik (Eschatologie und Askese, Eschatologie und Gesetz, Eschatologie und ethische Persönlichkeit): 1. an dem Problem des Verhältnisses von Kultur und Endvollendung, 2. an dem Problem Rechtfertigung und Ethik und 3. an dem Problem der Infragestellung der ethischen Persönlichkeit durch die Eschatologie.

Die verschiedenen Lösungen, welche die Frage nach dem Verhältnis von Kultur und Endvollendung in der neueren protestantischen Theologie gefunden hat, spiegeln in ihrer Mannigfaltigkeit und Gegensätzlichkeit, sowie in ihren Widersprüchen in sich selber und gegenüber dem neuen Testament die Spannung wieder, in welche die neutestamentliche und jede auf ihr begründete Ethik durch das Wegfallen der eschatologischen Grundlage geraten ist und immer wieder gerät. Von Haus aus, so haben wir festgestellt, ist die neutestamentliche Ethik ausschließlich an der im Untergang der einer Kultur Raum gewährenden Welt sich vollziehenden Endvollendung orientiert und trägt deshalb einen kulturindifferenten, im einzelnen deutlich asketischen Charakter, der sich durch das Wegfallen der im neuen Testament vorausgesetzten Gegenwärtigkeit des eschatologischen Heils noch verstärkt. Durch das Ausbleiben der Parusie wird die uneschatologische Wirklichkeit ganz profanisiert. Die Lösung der dadurch gegebenen Schwierigkeit, Kultur und Endvollendung miteinander in ein Verhältnis zu bringen, wird auf drei verschiedene typische Arten versucht: auf zwei in größtem Gegensatz zu einander stehende extreme, entweder die neutestamentliche übernatürliche Endvollendung oder das Moment der Kultur vergewaltigende und einseitig die immanente Kulturentfaltung oder die eschatologische Vollendung zur Geltung bringende Arten, und ferner noch auf eine dritte, beide

Momente, sowohl dasjenige der Kultur, wie dasjenige der Endvollendung vertretende und deshalb auch die darin liegende Spannung am stärksten zum Ausdruck bringende Art.

Der erste Typus der Lösung des Verhältnisses von Kultur und Endvollendung kann mit dem Begriff der «Reichsgottesarbeit» bezeichnet werden. Theologiegeschichlich gehört er heute der Vergangenheit an. Er ist nur innerhalb der von uns früher als uneschatologisch bezeichneten Theologie möglich. Denn er basiert auf einer Verkennung des eschatologischen Gepräges des neuen Testaments. Das Reich Gottes bedeutet hier das Ziel einer immanenten Kulturvollendung. Zum Bau desselben werden die ethischen Aussagen des neuen Testaments aus ihrem Sinnzusammenhang mit der neutestamentlichen Eschatologie herausgelöst, die letztere überhaupt nicht beachtet oder als zeitgeschichtlich bedingt auf die Seite gestellt. Dieser Widerspruch zum neuen Testament wird aber noch vermehrt durch einen Widerspruch zu sich selber, indem dann, um nicht an der faktischen Unmöglichkeit einer immanenten Kulturvollendung scheitern zu müssen, doch wieder die eschatologischen Vorstellungen des neuen Testaments zur Ueberbrückung der letzten Schwierigkeiten in irgend einer Weise biblizistisch oder spekulativ herangezogen werden. Bedeutsam an diesem Typus, dessen reinster Repräsentant Richard Rothes «theologische Ethik»[461]) darstellt, ist das Dringen auf Kulturgestaltung vom Evangelium her. Damit wird, wenn auch in unangängiger Weise, ein Wahrheitsmoment des Evangeliums, auf das wir später noch Gewicht legen werden, zum Ausdruck gebracht, freilich ohne richtig begründet zu sein und deshalb nicht durchschlagend.

Im größten Gegensatz dazu steht der andere Lösungsversuch der konsequent eschatologischen Theologie, wie er in der Gegenwart durch die dialektische Theologie vertreten wird[462]). Hier wird nun der andere Pol des Verhältnisses, die Endvollendung ausschließlich ins Auge gefaßt, natürlich auf Kosten der Bedeutung der Kultur. Die eschatologischen Aussagen des neuen Testaments, sein Erharren der von Gott, und nur von Gott zu bringenden übernatürlichen, alles menschliche Tun und Kulturschaffen ausschaltenden Endvollendung wird in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt. Die christliche Ethik wird im Unterschied «von aller irgendwie gedachten Kulturethik» als «durch

und durch eschatologisch gestimmte»[463]) Ethik beschrieben. Ethik bedeutet hier auch nicht ein irgendwie Kultur schaffendes Handeln, sondern ausschließlich eine «neue Haltung». «Nicht um Begründung einer neuen Kultur geht es in der Kirche, wohl aber um eine neue Haltung innerhalb des menschlichen Lebensraumes, in dem die Kulturen aufsteigen und fallen»[464]). Also Kulturindifferenz wie im neuen Testament! Der nicht zu übersehende Unterschied ist nur der, daß das neue Testament sich der Kultur gegenüber indifferent verhält, weil nach seiner Meinung die absolute Lebensvollendung und Sinnverwirklichung des Daseins, die sonst Ziel der Kultur ist, gebracht wird durch die im Gang befindliche eschatologische Aeonenwende, auf Grund deren es für das neue Testament auch keinen «menschlichen Lebensraum, in dem die Kulturen aufsteigen und fallen», mehr gibt, sondern nur noch das eschatologisch bestimmte Interim «zwischen den Zeiten». Dadurch ist natürlich Kultur überflüssig gemacht; die Eschatologie verwirklicht sie gegenwärtig in einem Maße, wie sie über alle geschichtlichen und darum kulturellen Möglichkeiten weit hinaus geht. Die dialektische Theologie hingegen entbehrt um ihrer In-Permanenzerklärung der Krisis von Zeit und Ewigkeit willen einer dem Wesen aller Eschatologie zu Grunde liegenden Lösung im Sinne der absoluten Lebensvollendung und gelangt bloß zu einer «neuen Haltung», die dem neuen Testament niemals genügen würde, die das neue Testament vielmehr bekämpfen würde.

Der dritte Typus einer Lösung des Verhältnisses von Kultur und Endvollendung ist bestrebt, die Einseitigkeiten und die damit verbundenen bedenklichen Folgen der beiden geschilderten extremen Lösungsversuche zu vermeiden und beide Momente, sowohl den Wert der Kultur wie auch die Bedeutung der Endvollendung als zwei einander gegenseitig ermöglichende und erfordernde Momente zueinander in ein harmonisches Verhältnis zu bringen. Soweit es sich dabei nicht um einen voreiligen Kompromiß, um ein Ausweichen vor den wirklichen Schwierigkeiten und ein mehr oder weniger deutliches Abgleiten in eine der beiden früher genannten Lösungen handelt, bringt diese dritte Bestimmung des Verhältnisses von Kultur und Endvollendung die durch das Ausbleiben der Parusie verursachte Spannung dieser beiden Größen erst recht zum Ausdruck.

Ein bedeutender Versuch dieser Art von Lösung liegt vor in Paul Tillichs Kairosbegriff[465]) und in Theodor Siegfrieds Begriff der «aktuellen Eschatologie»[466]). Tillich und Siegfried gehen aus von einer phänomenologischen Betrachtungsweise der Eschatologie. Durch die «unmittelbare Wesensschau»[467]) will Tillich zu einem unmittelbaren Erfassen der im religiösen Akt gemeinten Seinsschicht kommen. Es sollen am Seienden «die Orte seiner Transzendenz» aufgezeigt werden. Diesen «transzendenten Geschehenssinn» bezeichnet er als «das Eschaton»[468]). Das Eschaton ist nicht eine neue Wirklichkeitsform, die am Ende der Geschichte steht. Das Ende jedes Geschehens ist sein «Stehen im Eschaton». «Das Eschaton steht jedem Geschichtsmoment gleich nah und gleich fern». Das Eschaton dagegen als Endkatastrophe ist eine «Mythologisierung», in der zwar das unbedingte Gewicht des Geschehens in Entscheidung und Erfüllung «zu höchster Plastik kommt». «Die religiösen Namen» für den Entscheidungscharakter des Geschehens und für die vom Geschehen gesetzte Erfüllung sind «Gericht» und «Reich Gottes». Reich Gottes ist also der «transzendente Ort für die Erfüllung, für die Verwirklichung des Seins als sinnhaftes Sein»[469]). Reich Gottes umspannt alles, was im Geschehen steht, als dessen transzendenter Sinn. In diesen Zusammenhang gehört nun auch der von Tillich geprägte Begriff des «Kairos». «Die Idee des Kairos ist aus der Auseinandersetzung mit der Utopie geboren. Sie enthält das Hereinbrechen der Ewigkeit in die Zeit, den unbedingten Entscheidungs- und Schicksalscharakter dieses geschichtlichen Augenblicks, aber sie enthält zugleich das Bewußtsein, daß es keinen Zustand der Ewigkeit in der Zeit geben kann, daß das Ewige wesensmäßig das in die Zeit Hereinbrechende, aber nie das in der Zeit Fixierbare ist»[470]). Handeln im Kairos ist Handeln «mit der Richtung auf die transzendente Utopie, die nicht Utopie, sondern das wesenhaft Wirkliche ist, von dem auch die Zeit in ihrer Ewigkeitsferne in jedem Augenblick lebt. — Bereitung der Zeit für die Aufnahme in die Ewigkeit, Gestaltung der endlichen Formen als Hinweise auf das Unbedingte, das ist Handeln aus dem Kairos»[477]).

In seinem Aufsatz «Endgeschichtliche und aktuelle Eschatologie» setzt Theodor Siegfried Tillichs Ausführungen über den Kairosbegriff ausdrücklich voraus[472]). Wir finden tatsächlich

bei Siegfried auch die gleichen Bestimmungen wie bei Tillich. Siegfried bezeichnet als «aktuelle Eschatologie» den «Glauben an das gegenwärtig kommende Reich»[473]). «Daß jene Zukunft unmittelbar bevorstehe, ist aber ein Gedanke, der zum Wesen eschatologischen Glaubens gehört, mag nach irdischen Maßen die Zeit wie immer lang sein und nach Jahrtausenden gezählt werden. Die Zwischenzeit versinkt vor dem Blick des eschatologisch gerichteten Gläubigen. Er lebt immer am Ende der Zeiten, im Anbruch des neuen Aeons»[474]). Daraus ergibt sich eine «Gleichgültigkeit gegen alle geschichtliche Entwicklung»[475]). Sie führt nicht zum Ziel. «Jedesmal ist die Hoffnung enttäuscht worden, doch jedesmal ist aus dieser Täuschung eine neue Kultur hervorgegangen»[476]). «Kultur, wenn sie hier geschaffen wird, ist nicht Ziel, sondern Ausdruck der inneren Bewegtheit. Nicht die unendliche Zukunft ist wichtig, sondern das Gegenwartstun, das als solches, nicht als Vorwegnahme eines Kulturziels Ausdruck des Transzendenten ist»[477]).

In dieser «aktuellen» Eschatologie sieht Siegfried die Ueberwindung des Gegensatzes von «transzendentem und immanentem Lebensziel»[478]). Sie muß deshalb eine Antwort geben auf die Frage: «Was bedeutet die jeweilige Kulturgestaltung in der Oekonomie des Reiches Gottes»[479]) ? Die Antwort lautet: «Kultur ist ein Gleichnis des Gottesreiches», seine «Erscheinung», sein «Widerschein» in der Empirie. Als solcher hat die Kultur bloßen «Symbolcharakter». Die Kulturgestaltung ist «Dienst am Reiche Gottes». «Aber es ist doch für das Reich Gottes der Zusammenbruch der Kulturen belanglos. Ihr Gehalt bleibt in der Tiefenschicht des Reiches Gottes bewahrt»[480]). Demnach ist die eschatologische Lebenshaltung «in ihrem Gehalt weder ein Glaube an das jenseitige noch an das diesseitige Reich Gottes, sondern an den Ewigkeitsgehalt, der jetzt und hier unzerstörbare Wirklichkeit wird»[481]). Den treffenden bildlichen Ausdruck für das «Doppelantlitz» der aktuellen Eschatologie sieht Siegfried in der «Idee des Zwischenreichs im Chiliasmus»[482]).

Aehnliche Bestimmungen des Verhältnisses von Kultur und Endvollendung finden sich auch bei Heinrich Frick. Das christliche Gemeinwesen ist nicht das kommende Reich. Es ist kein Stück und keine Teilverwirklichung desselben, sondern es ist

«Ausdruck des Glaubens an das kommende Reich». Unser Handeln ist «nicht schöpferisches» sondern «bekennendes» Handeln[483]). Auch was H. E. Weber unter dem Begriff der «eschatologischen Blickrichtung»[484]) anführt, weist auf eine ähnliche Lösung hin.

In seiner Kritik und Würdigung des Chiliasmus bemerkt Althaus zur symbolischen Verwendung des Chiliasmus in Siegfrieds aktueller Eschatologie, daß er mit dem «eschatologischen Realismus», mit der «Erkenntnis, daß all unser weltgestaltendes Handeln das kommende Reich ‚meint' und es andeutend darstellen will», das gleiche ausdrücken will[485]). Am Beispiel des ärztlichen Kampfes mit der Krankheit der, wenn er sich selber ernst nehme, nicht nur «das bischen Fristen des Lebens» meine, sondern die völlige Ueberwindung des Todes[486]), zeigt Althaus, wie all unser christlich-soziales Ringen ein «Sinnbild und eine Verheißung» darstellt, «die weit über den nächsten Ertrag hinausweisen» und damit «eschatologischen Sinn» hat[487]). Aber dieses Ziel, von dem aus «das Handeln erst Sinn empfängt, läßt sich nun doch nicht als ‚sittliches Objekt', als letzter Ertrag des Handelns denken. Das Ziel ist durchaus meta-ethischer Art. Es verwirklicht denken heißt: Die Geschichte aufgehoben denken»[488]). «Das Harren ist Arbeiten ... aber das Arbeiten muß sich immer wieder in Nüchternheit zum Harren demütigen, denn unsere Siege sind nie wirkliche, ganze, reine Siege. In der Tat lebt die Bitte: Dein Reich komme! Aber die Bitte greift zugleich über die Tat und ihren Ertrag hinaus»[489]).

Schon in der 3. Auflage der «letzten Dinge» hat Althaus trotz der «Kritik aller Endgeschichte», doch wiederum vom «eschatologischen Sinn der Natur und Kultur»[490]) gesprochen. «Die irdische Natur weist als Verheißung auf eine Erfüllung, aber eine Erfüllung... jenseits des Todes dieser unserer Natur»[491]). Im Nachwort zur schwedischen Uebersetzung der «letzten Dinge» (1928) weist Althaus nun sogar ausdrücklich auf den Wert der Idee des Chiliasmus hin. «Es muß wohl in dem Chiliasmus eine verborgene Wahrheit stecken, die unsere Eschatologie nicht ohne Schaden übersieht. Der Chiliasmus drückt die Verantwortung der Christenheit für diese unsere Welt aus»[492]). «Wir können, um das Verhältnis des Kommenden und des Gegenwärtigen auszudrücken, nur von Abbruch und Zusammen-

hang in einem Atem sprechen. Aber doch eben auch vom Zusammenhange, nicht nur vom Abbruch! Das ist die Wahrheit des Chiliasmus. Der Zusammenhang ist uns als metaphysischer verborgen ... aber als ethischer offenbar. Der Chiliasmus will also aktuell, existentiell vertreten und verstanden sein»[493]). Althaus möchte für diese Auffassung die «Friedensformel» «aktueller Chiliasmus»[494]) anbieten.

Gerade in diesem immer neu ansetzenden und neue Kompromisse schließenden Ringen Althaus' um das Verhältnis von Kultur und Endvollendung kommt die für die enteschatologisierte Eschatologie in dieser Frage enthaltene Spannung am allerstärksten zum Ausdruck. Das Faktum der nichteingetretenen Parusie verhindert die Konstruktion einer Endvollendung, aber die neutestamentliche Botschaft der im Gang befindlichen Aeonenwende läßt doch die Frage nach einer solchen Konstruktion nie zur Ruhe kommen.

Lähmend wirkt die enteschatologisierte Eschatologie auf die Ethik jedoch nicht bloß durch ihre von der spätjüdisch-neutestamentlichen Eschatologie her ihr anhaftende Kulturindifferenz und den bei ihr im Unterschied zur neutestamentlichen Eschatologie fehlenden, die Kulturindifferenz begründenden und zugleich ersetzenden eschatologischen Vollzug einer übernatürlichen Vollendung, sondern auch dadurch, daß in der enteschatologisierten Eschatologie der protestantischen Theologie eben infolge der durch den uneschatologischen Geschichtsverlauf eingetretenen Enteschatologisierung die eschatologische Begründung der Ethik durch das paulinische Sein in Christo ersetzt wurde durch die auch innerhalb eines uneschatologischen Zusammenhangs mögliche paulinische Lehre von der Rechtfertigung aus Gnade ohne des Gesetzes Werke, auf welcher aber keine Ethik zu begründen ist, so wenig Paulus seine Ethik darauf begründet hat. Führen wir diese wichtige These im einzelnen aus: Mit dem Ausbleiben der Parusie verlor der paulinische Erlösungsbegriff des Seins in Christo seine Realität. Denn das Sein in Christo stellte, wie wir ausgeführt haben, das durch das Sakrament bewirkte Herausgenommensein aus dem alten und das naturhaft reale Hineingestelltsein in den neuen Aeon dar. Erwies sich nun in der Folgezeit die geschichtliche

Gegenwart des neuen Aeons als ein Irrtum, so stellte sich auch die individuelle Seinsweise im neuen Aeon als eine Illusion heraus, und damit notwendig auch die ethische Kraft, der dem neuen Aeon angehörende heilige Geist. Die Folge war, daß von der ganzen paulinischen eschatologischen Erlösungslehre nichts übrig blieb als die mit der abrogatio legis verbundene Rechtfertigungslehre — im Zusammenhang der paulinischen Gedanken nur ein Fragment, eine Kampfeslehre ohne Verbindung mit der Ethik — jetzt aber notwendig, aber zu Unrecht, zum Zentrum der paulinischen Theologie erhoben, besonders durch die Reformatoren und seither als Kernpunkt der protestantischen Theologie weitergepflegt, insbesondere auch als Begründung der protestantischen Ethik. Diese neue Stellung verdankte die Rechtfertigungslehre dem Umstande, daß sie durch ihr Absehen vom kosmologisch-naturhaften Charakter der übrigen paulinischen Lehre auch in einer nichteschatologischen Wirklichkeit als zeitlos gültige Wahrheit zur Geltung gebracht werden konnte, freilich auch so noch nicht ohne tiefgreifende Abänderungen. Diese bestanden darin, daß man den paulinischen Gesetzesbegriff nicht mehr von der jüdischen Thora aus, sondern von einem allgemeinen Gesetzesbegriff aus interpretierte und den paulinischen Begriff der Gerechtmachung, der eben mit seiner naturhaften Eschatologie zusammenhängt, in einen geistigen Begriff einer paradoxen Gerechtsprechung abschwächte. Der ganze schwierige Fragenkomplex, der sich von hier aus für die protestantische Theologie bis auf den heutigen Tag ergibt, kann und braucht hier nicht erörtert zu werden. Es genügt uns auf das Problem und seine Ursache hingewiesen zu haben.

Es sei in diesem Zusammenhang nur auf R. Seebergs Eschatologie hingewiesen, in welcher der Gerechtmachung dadurch Raum geschafft wird, daß sie in einem «Purgatorium der Gnade» unter besonderen, von den irdischen verschiedenen Daseinsbedingungen unter dem Einfluß Christi ohne Mitwirkung des Bösen vor sich geht, so daß der Mensch beim jüngsten Gericht wirklich auf Grund von «guten Werken» gerecht gesprochen werden kann[495]). — Abgesehen von der schon früher als unhaltbar aufgezeigten Spekulation bringt dieser Ausweg natürlich keine Lösung der Frage des Verhältnisses von Rechtfertigung und Ethik. Denn um Ethik handelt es sich bei dem, was in

diesem Purgatorium der Gnade vor sich gehen soll, natürlich nicht. Aber dieser Ausweg zeigt deutlich, in welche Schwierigkeiten hinein die protestantische Ethik gerät, wenn sie im Zusammenhang mit der Rechtfertigungslehre oder gar aus ihr begründet werden soll. Wir verstehen es deshalb nur zu gut, «daß seit der Reformationszeit keine einzige Ethik vom Zentrum des evangelischen Glaubens aus entworfen worden ist»[496]), wie Brunner klagt. Denn von der Rechtfertigungslehre aus läßt sich tatsächlich keine Ethik begründen, wofür Brunner mit seiner Ethik einen Beweis geliefert hat[497]). «In der Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben verhalten sich die Erlösung und die Ethik zueinander wie zwei Straßen, von denen die eine bis zu einer Schlucht und die andere von dieser Schlucht an weiter führt. Es fehlt aber die Brücke, um von der einen auf die andere zu gelangen»[498]).

Die Erörterung der Rechtfertigungslehre führt uns auf den tiefsten Mangel der auf eine enteschatologisierte Eschatologie gegründeten Ethik, auf das Fehlen der Konstituierung einer ethischen Persönlichkeit. Diese Ethik hat im Gegenteil eine Infragestellung des ethischen Subjektes zur Folge, ja in ihrer neuesten Ausprägung in der dialektischen Theologie scheint sie sich die radikale Infragestellung aller ethischen Möglichkeiten des Menschen direkt zur Aufgabe gemacht zu haben. Die Größe der neutestamentlichen Eschatologie besteht dem gegenüber gerade darin, daß sie Anlaß und Möglichkeit zur Konstituierung einer ethischen Persönlichkeit gibt, sowohl bei Jesus in der mit der Prädestinationsidee verbundenen Bußforderung, wie bei Paulus in dem sakramental vermittelten naturhaften Teilhaben an dem neuen Aeon durch das Sein in Christo und dem darin wirksamen heiligen Geist. Der zum Heil Prädestinierte kann dem Bußruf folgen und sich durch sein ethisches Verhalten als geschickt zur Teilnahme am neuen Aeon erweisen. Der durch die Taufe dem Leib Christi Eingefügte ist ein Gerechter, d. h. die früheren Sünden sind abgewaschen und er ist zum Tun des Guten fähig und kann — so lange er in diesem Stand ist — nicht mehr sündigen. Die eschatologische Situation also gibt Grund und Ermöglichung des neuen Menschen. In dieser eschatologischen Begründung liegt auch der Grund zu dem negativen Urteil über

den natürlichen Menschen und seine Fähigkeiten. Nicht der natürliche Mensch kann dem Bußruf Jesu folgen, sondern der von Gott dazu Prädestinierte, und die Nachfolge muß sich auswirken in einem asketischen Loslösen und Freiwerden von den natürlichen Regungen und Bedürfnissen, wie die Verflochtenheit in die Welt sie mitbringt. Ebenso ist der in Christus Seiende nicht mehr der natürliche Mensch. Er ist, soweit der Geist in ihm wirkt, eine neue Kreatur. Dieses Abstreifen des alten und Anziehen des neuen Menschen muß sich immer durchgreifender vollziehen. Ebenso übernatürlich wie die Befähigung zum ethischen Verhalten ist auch Ziel und Zweck desselben: nicht eine menschliche Kulturleistung, sondern die Teilnahme an Gottes übernatürlicher Weltvollendung.

Durch das Hinwegfallen des den neuen Menschen als ethische Persönlichkeit, die auf absolute Lebensvollendung gerichtet ist, begründenden eschatologischen Geschehens in dem durch das Ausbleiben der Parusie verursachten Enteschatologisierungsprozeß ging die Ethik der enteschatologisierten Eschatologie der Konstituierung des ethischen Subjekts verlustig und es blieb nur noch der tiefe Pessimismus gegenüber jeder natürlichen Fähigkeit des Menschen zum Guten und die Entwertung jedes innerweltlichen Kulturaufbaues durch dieselbe übrig. Die Ethik erschöpft sich in der unaufhörlichen Infragestellung des Menschen. Sie begnügt sich damit, dem Menschen seine Unfähigkeit zum Guten zu beweisen.

VII. Die Wahrheit der ethischen Eschatologie des neuen Testaments.

22. Kapitel.

Die zeitgeschichtliche Bedingtheit der eschatologischen Aussagen des neuen Testaments.

Bei der Untersuchung der verschiedenartigen Erscheinungsformen der Eschatologie innerhalb der neueren protestantischen Theologie in ihrem Zusammenhang mit der neutestamentlichen Eschatologie haben wir als den letzten Grund und damit auch als den wesentlichen Inhalt aller eschatologischen Aussagen den Willen nach absoluter Lebensvollendung und Sinnverwirklichung erkannt. Alle eschatologischen Bildungen sind Ausdrucksformen dieses Willens. Der in ihnen lebendige Inhalt ist der nach letzter Vollendung trachtende Lebenswille. Wir haben im vorhergehenden Abschnitt «Eschatologie und Ethik» diesen Willen wegen seiner wesensmäßigen auf absolute Vollendung des Lebens hinzielenden Bestimmtheit mit dem Prädikat «ethisch» bezeichnet, dabei aber konstatieren müssen, wie trotz dieser im höchsten Maße ethischen Grundhaltung gerade in der neueren protestantischen Theologie die eschatologischen Konstruktionen als die Ausdrucksformen des ethischen Willens die Ethik mehr oder weniger grundlegend in Frage stellen — eine Erscheinung, die um so auffälliger ist, als diese für die Ethik lähmende Wirkung im neuen Testament nicht vorhanden ist, wohl aber in den auf die ethische Eschatologie des neuen Testaments sich stützenden Eschatologien der neueren protestantischen Theologie und zwar umso stärker, je enger ihr Zusammenhang mit dem neuen Testament ist. Diese rätselhafte Tatsache muß ihre Ursache irgendwie in dem Verhältnis von Inhalt und Form in der Eschatologie haben — und zwar in dem Verhältnis von Inhalt und Form in der neutestamentlichen Eschatologie, weil sich die Eschatologie der neueren protestantischen Theologie auf die

Ausdrucksform der neutestamentlichen Eschatologie stützt und dabei eben eine Erfahrung macht, die im neuen Testament nicht auftritt. Deshalb müssen wir an diesem Punkte mit der Untersuchung fortfahrend einsetzen und von dem Verhältnis von Inhalt und Form in der neutestamentlichen Eschatologie einerseits und dem Verhältnis der neueren protestantischen Theologie zu dieser im neuen Testament vorliegenden Verhältnisbestimmung von Inhalt und Form anderseits reden. Hier liegt das Zentralproblem für die Frage nach der Bedeutung der neutestamentlichen Eschatologie für eine heutige Theologie, d. h. für die Frage nach der Wahrheit der ethischen Eschatologie des neuen Testaments.

Gemeinsam ist aller Eschatologie der wesentliche Inhalt, d. h. der auf Welt- und Lebensvollendung gehende Wille, verschieden dagegen sind in den einzelnen Eschatologien die Mittel, mit denen dieser Inhalt zum Ausdruck gebracht wird. Diese Verschiedenartigkeit der Ausdrucksformen bei gleichem Wesensgehalt beruht darauf, daß jeder geistige Gehalt sich nur in den Ausdrucksmitteln, d. h. in der Begriffs- und Vorstellungswelt seiner Zeit ausdrücken und mitteilen lassen kann. Der eschatologische Wille nach Lebensvollendung ist immer der gleiche, höchstens seine Intensität kann schwanken; die Formenwelt aber, in der er sich zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten Ausdruck verschafft hat, weist die gegensätzlichsten Bildungen auf, entsprechend der Verschiedenartigkeit der dem eschatologischen Willen jeweils zur Verfügung stehenden Begriffs- und Vorstellungswelt. Natürlich eignen sich nicht alle Ausdrucksmöglichkeiten in gleicher Weise, dem eschatologischen Willen als Form zu dienen. Und es ist klar, daß die zur Verfügung stehende Form für die Auswirkung des eschatologischen Lebenswillens von großer Bedeutung sein kann. Inhalt und Form stehen in gegenseitigem Zusammenhang: wohl schafft der Inhalt die Form, aber nicht anders als mit den in der augenblicklichen Formenwelt zur Verfügung stehenden Mitteln, so daß also umgekehrt auch die Formenwelt den Inhalt mitbestimmt.

Betrachten wir dieses Verhältnis in der neutestamentlichen Eschatologie. Auch hier drückt sich der aller Eschatologie zu

Grunde liegende Wille nach Welt- und Lebensvollendung aus in den Formen, welche ihm durch die neutestamentliche Begriffs- und Vorstellungswelt zur Verfügung gestellt sind. Diese vorhandene in Geltung stehende Begriffs- und Vorstellungswelt ist die spätjüdisch-eschatologische Apokalyptik, eine Ausdrucksform, die bereits von eschatologischem Wollen beeinflußt ist, also bereits ein ganz bestimmtes eschatologisches Gepräge trägt. Wir pflegen das sonst so auszudrücken, daß wir sagen, das neue Testament stehe in einer eschatologisch bewegten Zeit drin, so z. B. wenn Bultmann zu dem «zeitgeschichtlichen Rahmen des Auftretens Jesu» «die messianischen Bewegungen»[499]) erwähnt. Die Zeit des Auftretens Jesu und der Urgemeinde, also die Zeit des neuen Testaments war eine hinsichtlich des Vorhandenseins von Formen zum Ausdruck des eschatologischen Willens günstige Zeit. Die ganze zeitgenössische Weltanschauung war eschatologisch gestimmt ‚«rechnete» im wahren Sinn des Wortes mit dem Abbruch der alten bösen Welt und dem Anbruch der neuen vollendeten Weltgestalt. Sie kannte seit langem die Gestalt des Messias, der unter den messianischen Drangsalszeiten den neuen Aeon heraufführen sollte. Das Rechnen mit diesem kosmischen Geschehen macht das Wesen der Apokalyptik aus.

Der in Jesus von Nazareth mit elementarer Wucht vorhandene Wille zur Lebensvollendung, die Kraft seiner ethischen Persönlichkeit konnte in den ihm zur Verfügung stehenden Ausdrucksformen nicht anders Gestalt gewinnen, als wie es in seiner Verkündigung vom nahe bevorstehenden Ende und im messianischen Selbstbewußtsein, der Messias designatus zu sein und in seinem messianischen Handeln (Heilungen, Sündenvergebung, sakramentale Versieglung zur Bewahrung vor den Drangsalen der messianischen Wehen und der Teilnahme am Reich und schließlich sein die Aeonenwende in Gang bringender Kreuzesopfertod) geschehen ist. — Das gleiche gilt für die paulinische Eschatologie; auch sie bedient sich des Vorstellungsmaterials ihrer Zeit.

Es ist für die neutestamentliche Eschatologie von ungeheurer Bedeutung gewesen, daß dem in ihr lebendigen ethischen Willen nach Lebensvollendung eine derartige Ausdrucksmöglichkeit durch die apokalyptische Weltanschauung zur Verfü-

gung stand. Diese universal-kosmisches Gepräge tragende apokalyptische Aeonenlehre und Messiasdogmatik war wie geschaffen, dem ethischen Wollen Jesu und seiner Jünger nach Lebensvollendung als Ausdrucksmittel zu dienen. Diese gewaltige Form entsprach dem gewaltigen Inhalt. Und geschichtlich betrachtet ist es auch vielmehr diese gewaltige Form des spätjüdisch-eschatologisch-apokalyptischen Weltendramas in der aufs äußerste zugespitzten Modifikation der neutestamentlichen Naherwartung, welche dem sie durchdringenden ethisch-eschatologischen Wollen immer wieder zu allen Zeiten Gehör verschafft hat. Ja, diese Formen machen recht eigentlich das aus, was man gewöhnlich unter Eschatologie, unter der Lehre von den letzten Dingen versteht. Diese positive Wertung der Ausdrucksform der neutestamentlichen Eschatologie muß zuerst ausgesprochen werden, wenn nachher die ganze für sie darin beschlossene Tragik begriffen werden soll.

Denn das ist nun die andere Seite des Verhältnisses von Inhalt und Form, von ethischem Wollen und erkenntnismäßiger Ausgestaltung in der neutestamentlichen Eschatologie, daß eben diese gewaltige Form der spätjüdisch-eschatologischen Apokalyptik in ihrer neutestamentlich modifizierten Gestalt, die in so gewaltiger Weise dem im neuen Testament lebendigen ethischen Willen nach Lebensvollendung Ausdruck verleiht, zugleich das Moment ist, welches in der Folge der geschichtlichen Entwicklung in verhängnisvollster Weise den wesenhaften Inhalt dieser Eschatologie nicht zur Entfaltung kommen ließ, sondern ihm ständig im Wege steht. Die Verflechtung in die Konstruktion der apokalyptischen Aeonenlehre resp. der im Gang befindlichen Aeonenwende und in den ganzen damit in Zusammenhang stehenden eschatologischen Vorstellungs- und Begriffskomplex bildet das tragische Verhängnis der neutestamentlichen Eschatologie. Denn in der geschichtlichen Entwicklung hat sich diese Konstruktion durch das Ausbleiben der darin erwarteten und vorausgesetzten Parusie als eine unhaltbare, mit der Wirklichkeit in Widerspruch stehende Illusion erwiesen, so daß in der Folge alle Energie auf die Behebung dieser Schwierigkeit verwandt werden mußte, was wiederum nur durch neue illusionäre, neue Schwierigkeiten bereitende Annahmen und Konstruktionen geschehen konnte, so daß unter diesem Ringen um die unhalt-

bar gewordene Ausdrucksform der neutestamentlichen Eschatologie der eigentliche Inhalt, der nach Lebensvollendung trachtende ethische Wille und seine Zurgeltungbringung in der Theologie ganz verloren ging. «An ihm (sc. Jesus)scheint das geistige Leben unserer Zeit zugrunde zu gehen, weil er erstorbene Ideen, wie gegen den Tod geweihte Geisterscharen, zum Kampf gegen unser Denken führt, und das Wahre und Gute, das sein Geist in uns schafft, wieder selbst vernichtet, daß es die Welt nicht beherrschen kann»[500]). Diese tragische Entwicklung wird noch verstärkt durch den eschatologisch bedingten weltverneinenden Charakter der neutestamentlichen Eschatologie, der eine Arbeit im Sinne der Lebensvollendung innerhalb der unverändert gebliebenen Weltgestalt und mit ihren Mitteln und Möglichkeiten zum mindesten in Frage stellt, ja streng genommen ausschaltet.

Nur durch die Unterscheidung von Inhalt und Form, von ethischem Willen und zeitgeschichtlich bedingtem Ausdruck desselben kann das tragische Verhängnis der neutestamentlichen Eschatologie erkannt und ihr damit ihre wahre Bedeutung zurückgegeben werden. Und zwar darf es sich bei dieser Unterscheidung nicht um eine bloße konstatierende Unterscheidung handeln. Bei aller Anerkennung der Größe der neutestamentlichen eschatologischen Konstruktion und aller von ihr ausgehenden eschatologischen Konstruktionen bis in die Gegenwart hinein als Ausdruck — vielleicht oft nicht einmal bewußten Ausdruck — eines aus dem Unsinn der Todeswelt nach einer vollendeten erlösten Daseinsgestalt sich sehnenden und darum ringenden Lebenswillens — eine Anerkennung und Würdigung, die in der vorliegenden Arbeit wohl deutlich zum Worte gekommen ist — muß doch nun diese Konstruktion im neuen Testament wie in den eschatologischen Lehrstücken der neueren protestantischen Theologie als vom Wirklichkeitserleben der Gegenwart aus unhaltbare, ja gegen den wahren Sinn der Eschatologie kämpfende und deshalb abzustreifende Form erkannt werden. Die heutige Theologie muß endlich den Schritt wagen, den ganzen eschatologischen Vorstellungs- und Begriffskomplex, soweit er erkenntnismäßiger Ausdruck sein will, als hinfällig und hinderlich preiszugeben. Diese Preisgabe ist übrigens keine

unerhörte Forderung, hat doch auch die noch so bibelgetreu sich gebärdende Theologie längst die wirkliche Eschatologie des neuen Testaments preisgegeben und begnügt sich mit mehr oder weniger plausiblen Um- und Mißdeutungen derselben.

Hingegen ist es nichts anderes als ein Mangel an wahrer Religion, an Verständnis und Kongenialität zum neuen Testament, wenn dieser Schritt nicht gewagt wird. Erst durch die Anerkennung der zeitgeschichtlichen Bedingtheit der neutestamentlichen Ausdrucksformen des eschatologischen Willens nach Lebensvollendung kommt der Wahrheitsgehalt der ethischen Eschatologie des neuen Testaments an den Tag und wird uns eine wirkliche sachliche Nähe zum neuen Testament möglich.

Nicht im vorstellungs- und begriffsmäßigen Ausdrucks- und Konstruktionsmaterial liegt der Wahrheitsgehalt der neutestamentlichen Eschatologie und der auf diesen neutestamentlichen Formen aufgebauten eschatologischen Konstruktionen der neueren protestantischen Theologie. Vor unserem auf unser Wirklichkeitserleben gegründeten Wahrheitsbegriff erweisen sich die neutestamentliche Eschatologie in ihrer zeitgeschichtlich bedingten Form als unhaltbare Illusion und alle darauf begründeten Lehren von den letzten Dingen als unerlaubte, wirklichkeitsfremde und wahrheitswidrige Spekulationen. Dahingegen liegt die ewige zeitlos gültige Wahrheit der Eschatologie in dem, was wir als den tiefsten Grund, als den eigentlichen Inhalt aller Eschatologie bezeichnet haben: in dem in allen diesen hinfälligen Formen lebendigen Willen nach Lebensvollendung, der sowohl zur Aufstellung der neutestamentlichen Eschatologie wie auch der stets wiederholten Neuansätze zu einer befriedigenden Lösung des eschatologischen Problems bis in die heutige Theologie hinein geführt hat. In dem Faktum dieses Willens, der sich nicht in die Sinnlosigkeit des Daseins ergibt, sondern sich dagegen aufbäumt und nach Sinnerfüllung ringt, liegt die zeitlos gültige Wahrheit der Eschatologie. Denn dieser Inhalt der Eschatologie stimmt überein mit dem in uns schöpfungsmäßig gegebenen Willen zum Leben, den wir ganz instinktiv als höchste Norm unseres Handelns achten. Mit unserem Dasein anerkennen wir also die Wahrheit des Inhalts der Eschatologie. Darum ist das eine Wahrheit, die außer allem Zweifel steht. So lange

wir nicht uns selber negieren — aber nicht nur fiktiv, sondern tatsächlich! — anerkennen wir auch den Inhalt der Eschatologie als Wahrheit an. Darum ist der Wahrheitsgehalt der Eschatologie die fundamentalste Tatsache, die es für unser Leben gibt.

Aus dem Ausgeführten ergibt sich als Aufgabe für eine mit dem eschatologischen Problem sich befassende Theologie, diesen als zeitlos gültig erkannten Inhalt der eschatologischen Konstruktionen aus den immer zeitgeschichtlich bedingten und notwendig hinfälligen Ausdrucksformen herauszuschälen und ihn als Kriterium und Motiv für alles Handeln möglichst deutlich zur Geltung zu bringen. Die Aufgabe einer heutigen Besinnung über das Problem der Eschatologie kann also gegenüber allen eschatologischen Konstruktionen in erster Linie nur eine destruktive sein, Enthüllung und Preisgabe des in ihnen postulierten eschatologischen Weltgeschehens. Alles Theoretisieren über eine irgendwie sich vollziehende Weltvollendung, wie sie das eschatologische Drama vorsieht, ist müßig. Nicht eine neue eschatologische Weltanschauung, sondern ein neues eschatologisches Wollen muß uns aus der Erörterung des eschatologischen Problems erwachsen. Nur auf diese Weise kommen wir in eine wirkliche Beziehung zum neuen Testament und nur auf diese Weise kann auch eine Verständigung über die verworrene eschatologische Frage in der heutigen Theologie zustande kommen.

Zu diesem Zwecke muß der eschatologische Wille nach Lebensvollendung sich natürlich auch wieder irgendwie in einem Vorstellungsmaterial ausdrücken, aber nun nicht im Sinne einer eschatologischen Konstruktion, sondern nur einer begrifflich gefaßten Norm. Soweit die Norm begrifflich formuliert wird, haftet ihr selbstverständlich zeitgeschichtlich bedingtes Begriffs- und Vorstellungsmaterial an. Diese begriffliche Formulierung muß deshalb mit dem Bewußtsein geprägt und verwendet werden, daß die Ausdrucksweise nicht wesensmäßig zur Sache gehört, sondern daß der normmäßige Inhalt in jedem neuen Vorstellungsmaterial ausgedrückt werden kann und muß. «Lebendige Wahrheit kann das Christentum den aufeinanderfolgenden Geschlechtern nur werden, wenn in ihnen ständig Denker auftreten, die im Geiste Jesu den Glauben an ihn in den

Gedanken der Weltanschauung ihrer Zeit zur Erkenntnis werden lassen»[501]). Der jeweilige Ausdruck ist ein Provisorium, aber ein notwendiges Provisorium. Deshalb haben wir jetzt noch die Aufgabe, anzudeuten, wie sich der eschatologische Wille nach Lebensvollendung in dem Vorstellungsmaterial unserer Zeit kundgeben muß.

23. Kapitel.

Der eschatologische Wille nach Lebensvollendung in dem Vorstellungsmaterial unserer Zeit[502]).

Sobald wir die zeitgeschichtliche Bedingtheit und den blossen Ausdruckscharakter der neutestamentlichen eschatologischen Aussagen über den im Gang befindlichen Aeonenwechsel erkannt haben, werden wir uns auch nicht mehr in irgend einer Weise von ihrem Welt- und Geschichtsbild in unserer Ansicht über Bestehen und Vergehen der Welt bestimmen lassen. Wir werden also alle Weltendtheorien und Weltvollendungspostulate, mögen sie nun mit immanenten Evolutionen oder Katastrophen, oder mit transzendenten Jenseitswelten rechnen, oder mögen sie auch in einer bloßen dialektischen Infragestellung der Welt durch eine permanente Krisis von Zeit und Ewigkeit bestehen, als von Grund auf unrechtmäßig ablehnen. Denn das Wesen all dieser eschatologischen Konstruktionen beruht darauf, daß sie einem mit der Wirklichkeit in Widerspruch stehenden Willen entspringen und für diesen Widerspruch eine Lösung suchen.

Die Wirklichkeit, wie sie sich unserem heutigen Erkennen darbietet, ist im höchsten Grade uneschatologisch. Nicht von einem Weltende, wie die neutestamentliche Eschatologie es voraussetzt und die Eschatologien der neueren protestantischen Theologie es in irgend einer Umdeutung auch annehmen, können wir angesichts unserer realen Wirklichkeitssituation reden, sondern von der ewig gegenwärtigen Schöpfungswirklichkeit des lebendigen Gottes. Wir bezeichnen mit diesem Begriff die Tatsache, deren wir durch jedes denkende Bewußtwerden über unsere icheigene und ichfremde Existenz innewerden. Jedes solche Nachdenken stellt uns vor das Geheimnis der Schöpfung, des hinter allem Seienden stehenden schöpferischen Urgrundes, in

dessen Schöpfungsbereich wir ohne unsern Willen stehen. Dieses Hineingestelltsein in das Geheimnis der Schöpfung ist unsere wirkliche Situation. Eine darauf beruhende Wirklichkeitsaussage wird sich von allen illusionären Phantastereien fernhalten und sich in der Anerkennung dieses Schöpfungsgeheimnisses bescheiden und weder über seinen Anfang noch über sein Ende etwas aussagen zu können sich anmaßen. In der Schöpfungswirklichkeit ist die Unmöglichkeit, das Problem Zeit und Ewigkeit lösen zu können, begründet. Weil die Zeit wesensmäßig zu unserem Sein gehört, können wir uns nicht darüber erheben und bleibt alles Reden über Ewigkeit leere Spekulation oder bloße Mythologie, ja noch mehr: Verkennung der Schöpfungswirklichkeit. «Der Raum und die Zeit sind uns gegeben, somit nicht als bloße Anschauungsform zu entkräften, sondern als die uns gesetzte Seinsweise zu bejahen»[503]). Wir können von Gottes Schöpferwirklichkeit nur sagen, daß sie in jedem Augenblick aktuell gegenwärtig ist. Sie anders zu denken, ist uns gar nicht möglich. Denn ohne ihre aktuelle Gegenwart könnten wir gar nicht denken. Die einzige mögliche Aussage im Sinn der üblichen eschatologischen Konstruktionen kann nur in dem Hinweis auf Gottes unendliche Schöpfungsmöglichkeiten bestehen.

Freilich trägt diese Schöpfungswirklichkeit einen durchaus überethischen Charakter. Sie ist lebenschaffend und lebenzerstörend, sinnvoll und sinnlos, beides in unauflöslicher Einheit im Großen wie im Kleinen, im Verlauf der Geschichte wie im Verlauf des Einzeldaseins. Wir können weder ein Telos des Geschichtsverlaufes noch eine persönliche Unsterblichkeit feststellen.

Wohl aber besteht innerhalb dieser ethisch-indifferenten, Sinn und Unsinn einschließenden Schöpfungswirklichkeit im menschlichen Willen zur Lebensvollendung die Möglichkeit der Sinnverwirklichung, zum Erkennen des Sinnlosen und des Sinnvollen und zum Wirken auf die erkannte Sinnvollendung hin. Es besteht also die Möglichkeit zu eschatologischem Geschehen, nun freilich nicht nach der Ausdrucksform der eschatologischen Konstruktionen, sondern nach ihrem wesentlichen Gehalt verstanden. Diese in unserer realen Situation gegebene eschatologische Möglichkeit gilt es nun näher ins Auge zu fassen.

In unserer realen Situation der aktuellen Schöpfungswirklichkeit Gottes wird der wesentliche Inhalt der Eschatologie, der Wille nach Lebensvollendung und Sinnverwirklichung seinem Wesen nach erkennbar als begründet in der Ehrfurcht vor dem Schöpfungsgeheimnis, und eschatologisches Geschehen ist jedesmal dort, wo in konkreter Entscheidung aus der Ehrfurcht vor dem Schöpfungsgeheimnis heraus gehandelt wird. Die dem Wahrheitsgehalt der Eschatologie entsprechende Haltung des Menschen kann für uns nicht in einem Warten auf eine nahe bevorstehende auf übernatürliche Weise hereinbrechende Katastrophe bestehen. Auch die Haltung, wie sie von den eschatologischen Konstruktionen der neueren protestantischen Theologie, sei es der auf eine immanente oder transzendente Vollendung oder der auf die unaufhebbare Dialektik von Zeit und Ewigkeit gegründeten Eschatologie vertreten wird, entspricht nicht dem Wahrheitsgehalt der Eschatologie. Die Haltung, welche dem eschatologischen Wahrheitsgehalt innerhalb unserer Wirklichkeit entspricht, kann nur als Ehrfurcht vor dem Schöpfungsgeheimnis bestimmt werden. Denn nur in der Haltung der Ehrfurcht vor dem Schöpfungsgeheimnis werden wir der realen Schöpfungswirklichkeit gerecht und bringen damit doch zugleich die zu der Wirklichkeit in Widerspruch stehende eschatologische Möglichkeit zur Geltung.

Ehrfurcht vor dem Schöpfungsgeheimnis bedeutet einerseits Anerkennung des Soseins der Welt als der Schöpfung Gottes ohne eine abschwächende oder verharmlosende Umdeutung des in ihr enthaltenen Rätsels der Sinnwidrigkeit, darum Verzichtleistung auf die illusionäre Postulierung einer eschatologischen Aufhebung des in der Schöpfung vorhandenen Dualismus, zugleich aber auch Nichtverzweifeln an den beängstigenden Tatsachen, die sich für uns aus dem schöpfungsmäßigen Vorhandensein der Not, des Bösen, des Todes in der Welt ergeben, sondern Beugung unter dieses Los. Ehrfurcht vor dem Schöpfungsgeheimnis heißt aber nicht Ehrfurcht vor dem Sinnrätsel als solchem. Schöpfungsgeheimnis und Sinnrätsel sind wohl zu unterscheiden; sonst wäre die Haltung der Ehrfurcht gerade hier nicht verständlich. Denn allerdings, das Sinnlose, einfach als das Sinnlose, vermag in uns nicht Ehrfurcht zu erwecken. Im Schöpfungsgeheimnis jedoch

spielt die Frage nach Sinn oder Unsinn primär gar keine Rolle, weil es abgesehen von der Sinnfrage besteht. Das Schöpfungsgeheimnis besteht in der vollständig außerhalb unserer Kompetenz liegenden Setzung unserer und aller Dinge Existenz schlechthin. Ob es sich dabei um die Setzung eines Sinnvollen oder Sinnlosen handelt, ist für das Entstehen der ehrfürchtigen Haltung zunächst gleichgültig; denn sie entsteht unter dem Eindruck der völlig außerhalb unserer Kompetenz liegenden Setzung des Daseins überhaupt, des sinnlosen nicht minder als des sinnvollen. Die Möglichkeit des kritischen Wertens in bezug auf Sinn oder Unsinn ist selber eine Setzung des Schöpfungsgeheimnisses. Nur insofern also, als das Sinnrätsel Setzung des Schöpfungsgeheimnisses ist, fordert es unsere Ehrfurcht.

Nun aber vertieft sich für unser Denken das Schöpfungsgeheimnis gerade dadurch, daß es in dem Bereich der Schöpfung nie bloß das Sinnlose gibt, sondern immer zugleich auch das Sinnvolle. Erst an der Sinnerfülltheit kommt uns die Sinnzerstörtheit zum Bewußtsein. Diese Tatsache des Sinnvollen in der Schöpfung, des Leidens unter der Sinnlosigkeit, der Sehnsucht nach Sinnerfüllung und der Möglichkeit der Sinnerfüllung mitten im Chaos der Sinnlosigkeiten ... diese Tatsache ist «das Licht in der Finsternis». Darum bedeutet nun Ehrfurcht vor dem Schöpfungsgeheimnis anderseits auch Einsatz aller Kräfte zur Verwirklichung des im geschöpflichen Dasein als sinnvoll Erkannten. Hier modifiziert sich die Ehrfurcht vor dem Schöpfungsgeheimnis zur «Ehrfurcht vor dem Leben», wie Albert Schweitzer den Begriff formuliert hat. Oberstes Prinzip alles Handelns muß Ehrfurcht vor dem Leben sein. Nur ein solches Handeln ist letztlich sinnvoll. Es zeugt von einem merkwürdigen Unverständnis für Albert Schweitzers Gedanken und von einer bedenklichen Fremdheit gegenüber dem neuen Testament, wenn sowohl von philosophischer wie von theologischer Seite her immer wieder die Unsinnigkeit dieser von Schweitzer als einzig möglicher Sinnerfüllung des menschlichen Lebens geforderten «Ehrfurcht vor dem Leben» behauptet wird[504]). Natürlich weiß Albert Schweitzer ebensogut wie seine Kritiker, daß er notwendig mit dieser Forderung der «Ehrfurcht vor dem Leben» ständig und zwar gerade auch durch ein im Dienste dieser Forderung stehendes Handeln in Konflikt gerät, weil Leben und

Leben erhalten nicht möglich ist ohne anderes Leben zu schädigen oder zu vernichten[505]). Die Unerfüllbarkeit dieser Forderung bedeutet aber keineswegs auch die Unsinnigkeit derselben, sowenig die Reichsgottesverkündigung Jesu Unsinn ist, weil sie sich nicht erfüllt hat. Darin, daß Albert Schweitzer nicht, wie ihm vorgeschlagen wird, prinzipiell Unterschiede in der Beurteilung des Wertes der verschiedenen Lebewesen»[506]) macht, sondern in einem Schwarzen Aequatorialafrikas das gleiche «Leben» sieht wie in einem zivilisierten Europäer und aus der gleichen Ehrfurcht heraus sich auch verantwortlich weiß für das Leben eines Insektes, das sich in der Flamme seiner Studierlampe versengt ... gerade in dieser «Torheit vor der Welt» besteht die Uebereinstimmung seines Ethos mit den tiefsten Intentionen der neutestamentlichen Eschatologie. Hier wie dort handelt es sich um ein die letzten Konsequenzen ziehendes, denkend, handelnd, leidend Sichbestimmenlassen von einer die Möglichkeit dieser Welt sprengenden Sehnsucht nach Sinnerfüllung des Lebens. Darum geht es in der «Ehrfurcht vor dem Leben» in Wahrheit um die letzten Dinge, um die Eschatologie. Wo nach diesem Prinzip gehandelt und wo um dieses Prinzipes willen gelitten wird, da ist mitten in der zerstörten alten Welt die neue, vollendete Welt da. Eschatologisches Geschehen vollzieht sich hier nicht in einer Abwendung von der Welt, sondern in einer Hinwendung zu der Welt. So wird die Weltfremdheit der neutestamentlichen Eschatologie und aller auf ihr beruhenden Eschatologien überwunden und darin wird zugleich diese Welt überwunden, so wie die neutestamentliche Eschatologie es will.

Ehrfurcht vor dem Schöpfungsgeheimnis als demütige Anerkennung der unauflösbaren Rätselhaftigkeit der Welt und gleichzeitig Ehrfurcht vor dem Schöpfungsgeheimnis als Wirken im Sinne der Ehrfurcht vor dem Leben sind beides Möglichkeiten, die sich in einem Menschenleben erfüllen können und auch nicht erfüllen können. Ihre Ermöglichung steht nicht in unserer Hand, sondern ist eine Möglichkeit des Schöpfers. Es ist seine Gnade, wenn sich in einem Menschenleben diese ehrfürchtige Haltung im doppelten, im passiven wie im aktiven Sinne als Wirklichkeit ereignet und immer wieder ereignet, wenn der Mensch erlöst wird von der Angst des Daseins und seinem

Leben einen Sinn zu geben vermag. Diese eschatologische Möglichkeit in der Schöpfung können wir legitimerweise mit dem neutestamentlichen Begriff des Christus bezeichnen. In ihr stehen heißt in Christus sein. Daß diese «Eschatologie» dem Wesen der neutestamentlichen Eschatologie entspricht — im Unterschied zu dem, was sich heute Eschatologie nennt, darauf dürfte noch ausdrücklich hingewiesen werden.

Es liegt uns primär natürlich nichts daran, ob die in diesem Kapitel vertretene Ansicht über die Formulierung des eschatologischen Willens nach Lebensvollendung in dem Vorstellungsmaterial unserer Zeit auch wirklich der neutestamentlichen Eschatologie entspreche. Wenn es um die Wahrheitsfrage geht, so ist biblisch oder nichtbiblisch kein Kriterium. Wer aus dem Begriff biblisch oder neutestamentlich ein Wahrheitskriterium machen möchte, der möge nicht nur bedenken, wie gerade der Absolutheitsanspruch der neutestamentlichen Aussagen — auf die doch eine solche Inanspruchnahme als Wahrheitskriterium zurückgehen müßte — eben durch die Geschichte des eschatologischen Problems aufgelöst worden ist, sondern vor allem auch welch vager und kompromittierter Begriff der Begriff «neutestamentlich» im Sinn von Wahrheitskriterium ist. Was ist nicht schon alles als neutestamentlich herausexegesiert worden und wofür ist nicht schon der Begriff biblisch in Anspruch genommen worden! Wollen doch auch alle die verschiedenen eschatologischen Konstruktionen der neueren protestantischen Theologie, die wir in den vorhergehenden Kapiteln untersucht haben, nichts anderes als neutestamentlich sein! In dieser Art allerdings machen wir auf Biblizität keinen Anspruch, lehnen vielmehr diese ganze Art von Grund aus ab.

Wohl aber gelangen wir auf eine andere Weise zur Behauptung der Biblizität unserer Ausführungen. Die neutestamentliche Eschatologie ist uns nicht die Norm, aber sie erweist sich auf ihren wesensmäßigen Inhalt gesehen als der Norm gemäß. Die Norm aber ist das auf das Wirklichkeitserleben gegründete Erkennen. Von hier aus ergibt sich uns die Beziehung zur neutestamentlichen Eschatologie für die denkende Erfassung unserer Existenz. Wie es in gewaltiger Weise in der neutestamentlichen Aeonenlehre zum Ausdruck gebracht wird, so

wissen auch wir uns in einen Dualismus zweier sich bekämpfender Welten, der Welt der Sinnlosigkeit und der Welt der Sinnermöglichung hineingezogen. Wie dem neuen Testament, so stellt sich auch uns der gegenwärtige Mensch als Schauplatz des Kampfes um eine neue Weltgestalt dar. Alles wahrhaft wertvolle Denken kreist deshalb auch bei uns, wie im neuen Testament um den Christus als die schöpfungsmäßige Möglichkeit aktueller Sinnverwirklichung mitten in der Sinnlosigkeit der Welt. Der durch das Ausbleiben der Parusie bedingte Unterschied besteht nur darin, daß wir nicht, wie das neue Testament, eine in Bälde eintretende kosmische Weltvollendung annehmen, sondern unter bewußtem Verzicht auf alle kosmischen Theologien — auch einer Endvollendung! — in jedem einzelnen aus der Ehrfurcht vor dem Schöpfungsgeheimnis herausgeborenen Verhalten die eschatologische Möglichkeit der Erlösung in Christus, als des Freiwerdens von der Weltangst zu tätigem und leidendem Wirken im Sinne der Ehrfurcht vor dem Leben Wirklichkeit werden sehen.

Wir glauben auch, mit dieser Fassung des wesentlichen, von den zeitgeschichtlichen Bedingtheiten gelösten Inhalts der neutestamentlichen Eschatologie den wirklichen Sinn derselben zur Geltung zu bringen — was von den gegenwärtig in der protestantischen Theologie vertretenen eschatologischen Konstruktionen nicht behauptet werden kann. Frei von den hemmenden Illusionen der neutestamentlichen Eschatologie bringt die von uns geprägte neue Formel von der besonderen Sinnermöglichung des Daseins durch das Stehen in der Ehrfurcht vor dem Schöpfungsgeheimnis das wichtigste Anliegen der neutestamentlichen Eschatologie voll und ganz zur Geltung.

ANMERKUNGEN

[1]) Th. Häring, Der christliche Glaube (= chr. Gl.) 2. Aufl. 1912, S. 637.

[2]) Vgl. Emanuel Hirsch, Die Reich-Gottes-Begriffe des neueren europäischen Denkens 1921 und
Eckart v. Sydow, Der Gedanke des Ideal-Reichs in der idealistischen Philosophie von Kant bis Hegel 1914.

[3]) Vgl. Hans Urs Balthasar, Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur. Diss. 1930.

[4]) Vgl. Fr. Gerlich, Der Kommunismus als Lehre vom tausendjährigen Reich. 1920.

[5]) Martin Kähler, Die Bedeutung, welche den „letzten Dingen" für Theologie und Kirche zukommt. (= Bedeutg. d. l. D.) Dogmatische Zeitfragen I. S. 245. 1898.

[6]) Vgl. dazu z. B. Horst Stephan, Glaubenslehre, 2. Aufl. 1928 S. 142 f.

[7]) Martin Rade, Glaubenslehre, 2. Bd. 1927 S. 263.

[8]) Paul Althaus, Die letzten Dinge (= LD) 3. Aufl. 1926 S. 4.

[9]) a. a. O. S. 4 vgl. dazu den Hinweis auf die Schwäche der Schlatterschen Eschatologie in der Anmerkung.

[10]) Karl Barth, Die Auferstehung der Toten (= A. d. T.) 2. Aufl. 1926 S. 61.

[11]) Karl Barth, Der Römerbrief, 4. Abdruck der neuen Bearbeitung 1926, S. 484 (= Rb.).

[12]) Hermann Lüdemann, Christliche Dogmatik, 2. Bd. 1926, S. 614—624.

[13]) Georg Hoffmann, Das Problem der letzten Dinge in der neueren evangelischen Theologie, 1929, S. 25.

[14]) Ernst Tröltsch, Glaubenslehre, nach Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911 und 1912, herausg. von Gertrud v. le Fort 1925 S. IX. und 326 f. resp. 378 f.

[15]) H. E. Weber, Die Kirche im Lichte der Eschatologie, N. k. Z. 1926, S. 299, vgl. auch schon Kähler, Bedeutung d. l. D., dogm. Zeitfr., I, S. 242.

[16]) H. Schmidt, Die eschatologischen Lehrstücke in ihrer Bedeutung für die gesamte Dogmatik und das kirchliche Leben. JdTh., Bd. XIII S. 577 ff. und Bd. XV, S. 455 ff.

[17]) Kähler, Bedeutg. d. l. D., dogm. Zeitschr. I, S. 255.

[18]) Emil Brunner, Die Mystik und das Wort, 1924, S. 268 (= My. u. W.).

[19]) Martin Dibelius, Evangelium und Welt, 2. Aufl. v. Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum, 1929, S. 63 (= Ev. u. W.).

[20]) Weber, NkZ. 1926 S. 299.

[21]) Albert Schweitzer: Das Abendmahlsproblem, 1901. Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis, 1901. Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 1.

Aufl. unter dem Titel Von Reimarus zu Wrede, 1906, 4. Aufl. 1926. Die Mystik des Apostels Paulus, 1930, Neuaufl. der Geschichte der paulinischen Forschung, 1911.

[22]) Joh. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes (1892), 2. Aufl. 1900.

[23]) Otto Michel, Unser Ringen um Eschatologie, ZThK. 1932, S. 155.

[24]) Karl Barth redet ausdrücklich von dem Dogma als einem „eschatologischen Begriff". Die christliche Dogmatik, 1927 (= Dog. I), S. 112 u. S. 123 f. Die kirchliche Dogmatik, 1932, S. 284.

[25]) Vgl. Karl Barth, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, in Das Wort Gottes und die Theologie, gesammelte Vorträge 1925 S. 99 f. (=W. G.) und Dog. I. S. 451 f.

[26]) Heinrich Frick, Das Reich Gottes in amerikanischer und in deutscher Theologie der Gegenwart, 1926, S. 4.

[27]) Eduard Thurneysen, Christus und seine Zukunft, ein Beitrag zur Eschatologie, ZdZ. IX. Jahrg. 1931 S. 200.

[28]) Karl Heim, Der Glaube an ein ewiges Leben, 1921, in Glaube und Leben, gesammelte Aufsätze und Vorträge, 2. Aufl. 1928 S. 351 f.

[29]) Bezeichnenderweise erwähnt Karl Barth in der diese ganze „eschatologische Theologie" einleitenden ersten Auflage des Rb. unter den von ihm „benutzten" und als ihm „besonders wertvoll" erscheinenden Schriften u. a. auch Albert Schweitzers „Geschichte der paulinischen Forschung", 1911, S. 439.

[30]) Althaus, LD. S. 3.

[31]) a. a. O. S. 4.

[32]) a. a. O. S. 3.

[33]) Carl Stange, Das Ende aller Dinge (die christliche Hoffnung, ihr Grund und ihr Ziel), 1930, S. 3.

[34]) Karl Barth, Rb. S. 298.

[35]) Wilhelm Koepp, Die Welt der Ewigkeit, 1921.

[36]) Carl Stange, Die Unsterblichkeit der Seele, 1925. Das Ende aller Dinge, 1930.

[37]) Fr. Traub, Die christliche Lehre von den letzten Dingen, ZThK. 1925, S. 29 ff., 91 ff.

[38]) Th. Traub, Von den letzten Dingen, 1928.

[39]) Brunner, My. u. W. S. 268.

[40]) Althaus, LD. S. X.

[41]) Zitiert bei Th. Häring, chr. Gl. S. 636.

[42]) Hoffmann, a. a. O. S. 3.

[43]) Rade, Gl.lehre 2. Bd. S. 261.

[44]) Brunner, Der Mittler, 1927, bes. Kap. 6, „Der Christusglaube und die historische Forschung" S. 128 ff.

[45]) Rudolf Bultmann, Jesus, 1926 S. 7 ff.

[46]) Martin Werner, Das Weltanschauungsproblem bei Karl Barth und Albert Schweitzer, 1924, S. 112.

[47]) Vgl. Fichtes berühmten Satz, daß nicht das Historische, sondern das Metaphysische selig mache.

[48]) Bernhard Duhm, Israels Propheten, 2. Aufl. 1922, S. 1 ff., „Die Anfänge der Weltgeschichte" und „Das kommende Reich Gottes", 1910.

[49]) Ich denke an die sog. religionsgeschichtliche Schule Greßmanns und Gunkels. H. Greßmann, Der Messias, 1929; H. Gunkel, Schöpfung und Chaos, 2. Aufl. 1921.

[50]) Vgl. Martin Buber, Das Königtum Gottes, 1932, S. X. f., 1. Bd. von „Das Kommende". Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte des messianischen Glaubens.

[51]) Vgl. A. Schweitzer, My. Paul. S. 76 ff.

[52]) Mt. 3,2. 4,17. Mc. 1,15.

[53]) 1. Kor. 7,29.

[54]) 1. Kor. 16,22.

[55]) Vgl. Bultmann, Jesus, S. 27.

[56]) W. Michaelis, Täufer, Jesus, Urgemeinde, die Predigt vom Reiche Gottes vor und nach Pfingsten, 1928, S. 87, und Reich Gottes und Geist Gottes nach dem neuen Testament, 1930, S. 9.

[57]) Vgl. A. Schweitzer, L. J. F., S. 391 ff., und die diesbezüglichen Partien in My. Paul., bes. S. 81—85.

[58]) Mt. 27,45. Mc. 15,33. Lc. 23,44,45. Mt. 29, 51—53. Mc. 15,38.

[59]) 1. Thess. 4,13 f. 1. Kor. 15,18.

[60]) W. Michaelis, Täufer, Jesus, Urgemeinde, S. 113 ff.

[61]) a. a. O. S. 132.

[62]) A. Schweitzer, My. Paul, S. 98 und 115.

[63]) a. a. O. S. 99.

[64]) a. a. O. S. 100.

[65]) Althaus, LD. S. 113.

[66]) Albrecht Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 3. Bd., 3. Aufl. 1888, S. 12.

[67]) Durch diese völlige Ausscheidung der Eschatologie stellt Ritschls Theologie einen Markstein in der Geschichte der protestantischen Theologie dar. Darin rechtfertigt sich unser Einsatz in der Untersuchung der neueren protestantischen Theologie bei Ritschl.

[68]) Häring, chr. Gl., S. 671.

[69]) Vgl. Adolf Schlatter, Das christliche Dogma, S. 539, 548.

[70]) Den besten Beleg für die Abweisung alles Errechnens des Termins auf Grund einer Situation, die keine Zeit mehr zu solchem Rechnen gewährt, bietet Lc. 17, 1,20—24. Vgl. dazu die Exegese von Michaelis a. a. O. S. 76 f. und Bultmann a. a. O. S. 39.

[71]) Leonhard Ragaz, Der Kampf um das Reich Gottes in Blumhardt, Vater und Sohn — und weiter 1922, S. 156.

[72]) Gerhard Glöge, Reich Gottes und Kirche im neuen Testament, 1929, S. 191.

[73]) Theodor Siegfried, Endgeschichtliche und aktuelle Eschatologie, ZThK. 1923/24, S. 362.

[74]) Ritschl, R. u. V., Bd. II, S. 31 f.

[75]) Häring, chr. Gl., S. 692.

[76]) Köpp, a. a. O. S. 7 f.
[77]) Traub, ZThK. 1925, S. 106.
[78]) Rade, a. a. O. S. 271.
[79]) Lüdemann, a. a. O. S. 615.
[80]) Schlatter, a. a. O. S. 539.
[81]) Reinhold Seeberg, Christliche Dogmatik, 2. Bd. 1925, S. 608 f.
[82]) Karl Heim, Die Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde in Die Weltanschauung der Bibel, 3. Aufl. 1921, S. 86.
[83]) Kähler, Die Wissenschaft der christlichen Lehre, 2. Aufl. 1893, S. 415.
[84]) Wenn deshalb im vorhergehenden wie im folgenden von „neutestamentlicher" Eschatologie die Rede ist, so ist damit streng genommen nur die urchristlich-apostolische Eschatologie gemeint, während diejenige der unter dem Einfluß hellenistischer Mystik stehenden johanneischen Theologie sowie diejenige anderer nachapostolisch-neutestamentlicher Christentumsausprägungen nur insofern mitgemeint sind, als in ihnen, als einer dem Ursprung noch sehr nahe stehenden ersten Etappe der von der urchristlich-apostolischen Fassung wegführenden Entwicklung, noch der bestimmende Einfluß jenes urchristlich-apostolischen Ursprungs bemerkbar ist. In der grundlegenden Bedeutung, welche die urchristlich-apostolische Eschatologie für die gesamte neutestamentliche Eschatologie besitzt und in der Nähe, in welcher sich auch die nicht mehr jener Ausgangsperiode angehörende Eschatologie gegenüber der urchristlich-apostolischen befindet, erblicken wir das Recht, auch jene Weiterbildungen, trotz ihres gewissen Sondercharakters, gemeinsam mit der urchristlich-apostolischen Eschatologie als neutestamentliche Eschatologie zu bezeichnen.
[85]) Althaus, LD., S. 115.
[86]) Dibelius, Ev. u. W., 2. Aufl.
[87]) a. a. O. S. 22.
[88]) a. a. O. S. 40 f.
[89]) a. a. O. S. 46.
[90]) a. a. O. S. 81.
[91]) a. a. O. S. 65.
[92]) Vgl. Richard Grützmacher und A. Fleischmann, Der Entwicklungsgedanke, 1922.
[93]) Barth, A. d. T., S. 60.
[94]) Karl Barth und Eduard Thurneysen, Komm Schöpfer Geist! Predigten, 3. Aufl., 1926, S. 12. Vgl. dazu die ganze erste Predigt!
[95]) Hoffmann, a. a. O. S. 27.
[96]) Barth, W. G. S. 172.
[97]) Karl Heim, Zeit und Ewigkeit, die Hauptfrage der heutigen Eschatologie in Gl. u. L. und in Die neue Welt Gottes, 3. Aufl., 1929. Die Zitierung erfolgt nach der letzteren Ausgabe (= Z. u. E.).
[98]) a. a. O. S. 37.
[99]) a. a. O. S. 33.
[100]) ebenda.

[101]) ebenda.
[102]) a. a. O. S. 35.
[103]) a. a. O. S. 38.
[104]) a. a. O. S. 32.
[105]) a. a. O. S. 39.
[106]) a. a. O. S. 40.
[107]) Hoffmann, a. a. O. S. 27 f.
[108]) a. a. O. S. 27.
[109]) Althaus, LD., S. 77.
[110]) H. W. Schmidt, Zeit und Ewigkeit, die letzten Voraussetzungen der dialektischen Theologie, 1927, S. 108. Vgl. zu dieser Einteilung die scharfsinnige Analyse der dialektischen Theologie, S. 23 ff.
[111]) Barth, A. d. T., S. 58.
[112]) a. a. O. S. 59.
[113]) ebenda.
[114]) Schmidt, a. a. O. S. 32 und M. Werner, a. a. O. S. 115.
[115]) Barth, Rb., S. 480 ff.
[116]) a. a. O. S. 484.
[117]) ebenda.
[118]) a. a. O. S. 485.
[119]) a. a. O. S. 482.
[120]) a. a. O. S. 484 f.
[121]) a. a. O. S. 481.
[122]) ebenda.
[123]) a. a. O. S. 483.
[124]) a. a. O. S. 484.
[125]) Barth, A. d. T., S. 60.
[126]) Brunner, Mittler, S. 379 Anm.
[127]) Barth, Rb., S. XIII.
[128]) Althaus, LD., S. 25 Anm.
[129]) a. a. O. S. 14.
[130]) Windelband, sub specie aeternitatis, in Präludien 1884, S. 312 f.
[131]) Ernst Tröltsch, R. G. G., 1. Aufl., Art. Eschatologie, dogmatisch Sp. 622.
[132]) Althaus, LD., Sp. 16 u. Anm.
[133]) a. a. O. S. 20.
[134]) ebenda.
[135]) a. a. O. S. 21.
[136]) ebenda.
[137]) a. a. O. S. 20 Anm.
[138]) a. a. O. S. 25.
[139]) a. a. O. S. 24.
[140]) a. a. O. S. 58.
[141]) Vgl. a a. O. S. 69 f. Das „polare Verhältnis“ der axiologischen und teleologischen Eschatologie im Christentum: Unterschied und Durchdringung. Bes. S. 73.
[142]) Althaus, Theologie und Geschichte ZsystTh. Jahrg. 1, S. 748.

[143]) Althaus, LD., S. 240.
[144]) a. a. O. S. 77.
[145]) a. a. O. S. 78.
[146]) Vgl. dazu den Unterschied zwischen der 2. und 3. Aufl. der „letzten Dinge" und die neuen Einschränkungen in R. G. G., 2. Aufl., Art. Eschatologie: V. Religionsphilosophisch und dogmatisch, Sp. 353 f., und im Nachwort zur schwedischen Ausgabe der „letzten Dinge", 1928 in „Zur Frage der ‚endgeschichtlichen Eschatologie'" in ZsystTh. 1930 S. 363 f.
[147]) Bes. deutlich in LD., 1. Aufl. 1922 und LD., 2. Aufl. 1924.
[148]) Althaus, LD., S. 78.
[149]) a. a. O. S. 185 Anm.
[150]) Wie Bultmanns immer wiederholte Formel in seinem Jesus-Buch lautet.
[151]) Ranke, Ueber die Epochen der neueren Geschichte, 1888, S. 5.
[152]) Althaus, LD., S. 174. Vgl. Barth, A. d. T., S. 61.
[153]) Barth, Rb., S. 484/85.
[154]) M. Werner, a. a. O. S. 103.
[155]) Frick, a. a. O. S. 12 f.
[156]) a. a. O. S. 13.
[157]) a. a. O. S. 14.
[158]) ebenda. Mit dem bloßen Ernstnehmen der Zeit, dem „irreparabile effugit tempus" und dem daraus folgenden „memento mori" wird Frick allerdings der neutestamentlichen Eschatologie auch nicht gerecht.
[159]) Hoffmann, a. a. O. S. 102.
[160]) Rade, a. a. O. S. 271.
[161]) Heim, Zeit und Ewigkeit, die Hauptfrage der heutigen Eschatologie.
[162]) Georg Hoffmann, Das Problem der letzten Dinge in der neueren evangelischen Theologie.
[163]) Heim, Z. u. E., S. 44 f.
[164]) a. a. O. S. 51, 58.
[165]) a. a. O. S. 55 f.
[166]) Hoffmann, a. a. O. S. 115 f.
[167]) Michel, ZThK. 1932, S. 155 f.
[168]) A. Schweitzer, L. J. F., S. 407.
[169]) Schlatter, a. a. O. S. 539.
[170]) Althaus, LD., S. 103, Anm. 2.
[171]) Dibelius, Ev. u. W., S. 81.
[172]) Werner, a. a. O. S. 9.
[173]) Weber, Eschatologie und Mystik im neuen Testament, 1930, S. 216.
[174]) Die Bezeichnung „Biblizist" ist für Schlatter nur mit großen Einschränkungen möglich. Am wenigsten freilich gelten dieselben in seiner Eschatologie. Allerdings ist er auch hier, wie dieses Zitat zeigt, nicht ohne Einschränkung Biblizist. Vgl. Briefe über das christliche Dogma, 1912, S. 84.
[175]) Schlatter, a. a. O. S. 539.
[176]) 1. Korr. 10,11.

177) Mt. 16,28.
179) A. Schweitzer, My. Paul., S. 100.
180) Mt. 11,2 f.
181) Lc. 10,18.
182) Vgl. Act. 2, 36 f. und die Bezugnahme auf Joel 2,1—5 in Act. 2,17 f.
183) 2. Korr. 5,17.
184) A. Schweitzer, My. Paul., S. 100.
185) Lüdemann, a. a. O. S. 614.
186) Häring, a. a. O. S. 635, Stephan, a. a. O. S. 227.
187) W. Herrmann, Dogmatik, Vorlesungsdiktate, hrsg. von M. Rade, 1925, S. 90.
188) Schlatter, a. a. O. S. 525.
189) Kähler, Wissenschaft, S. 414.
190) Koepp, a. a. O. S. 3.
191) Hoffmann, a. a. O. S. 3.
192) Althaus, LD., S. 6.
193) a. a. O. S. 5.
194) Kähler, Bedeutung d. l. D. in dog. Zeitfr. I., S. 246.
195) a. a. O. S. 245.
196) a. a. O. S. 246.
197) Martin Kähler, Der sog. historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus. 2. Aufl., 1896.
198) W. Herrmann, Gesammelte Aufsätze, hrsg. von Fr. W. Schmidt, 1926.
199) Vgl. neuestens: Georg Wehrung, Geschichte und Glaube, 1933.
200) Vgl. Hoffmann, a. a. O. S. 73 ff.
201) Georg Wobbermin, Wesen und Wahrheit der christlichen Religion, 3. Bd. der systematischen Theologie nach religionspsychologischer Methode, 1925, S. 254.
202) Herrmann, Dog., S. 59.
203) Schlatter, a. a. O. S. 528.
204) Althaus, LD., S. 29.
205) R. Seeberg, a. a. O. S. 570.
206) Karl Heim, Der Glaube an ein ewiges Leben in Gl. u. L., S. 345 f., und Die Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde in Die Weltanschauung der Bibel, S. 81 ff.
207) Häring, a. a. O. S. 666.
208) Herrmann, Dog., S. 60.
209) H. H. Wendt, System der christlichen Lehre, 1907, S. 118.
210) Herrmann, Dog., S. 59.
211) Schlatter, a. a. O. S. 532.
212) Heim, Z. u. E., S. 51.
213) Lüdemann, a. a. O. S. 614.
214) F. Traub, a. a. O. S. 42.
215) Häring, a. a. O. S. 660.
216) Schlatter, a. a. O. S. 538.
217) Kähler, Wissenschaft, S. 415.

[218]) Kähler, Bedeutung d. l. D., S. 260.
[219]) Vgl. Althaus, LD., S. 28 f.
[220]) a. a. O. S. 36 f.
[221]) Zum Begriff vgl. Hoffmann, a. a. O. S. 72.
[222]) Thurneysen, a. a. O. S. 197.
[223]) ebenda.
[224]) Brunner, My. u. W., S. 269.
[225]) Brunner, Mittler, S. 483.
[226]) a. a. O. S. 484.
[227]) Stange, Ende aller Dinge, S. 204.
[228]) Barth, Rb., S. XII.
[229]) Hoffmann, a. a. O. S. 71.
[230]) F. Traub, a. a. O. S. 40.
[231]) Althaus, LD., S. 5.
[232]) Stephan, a. a. O. S. 229.
[233]) Kähler, Wissenschaft, S. 418.
[234]) Weber, NkZ., 1926, S. 339.
[235]) Seeberg, a. a. O. S. 572.
[236]) Häring, a. a. O. S. 650.
[237]) F. Traub, a. a. O. S. 38.
[238]) Althaus, LD., S. 6.
[239]) a. a. O., S. 55.
[240]) a. a. O. S. 55 f.
[241]) Seeberg, a. a. O. S. 640.
[242]) Althaus, LD., S. 53.
[243]) a. a. O. S. 118 Anm.
[244]) ebenda.
[245]) a. a. O. S. 119.
[246]) Stephan, a. a. O. S. 231.
[247]) Kähler, Wissenschaft, S. 418.
[248]) Brunner, Mittler, S. 382, Anm.
[249]) Kähler, Wissenschaft, S. 418. Vgl. dazu auch Althaus, LD., S. 54, Anm. 2.
[250]) Brunner, Mittler, S. 338. Vgl. dazu den ganzen Abschnitt „Ueber die christliche Mythologie", S. 337 ff.
[251]) Althaus, LD., S. 44.
[252]) Rade, a. a. O. S. 264.
[253]) a. a. O. S. 289.
[254]) Werner, a. a. O. S. 109.
[255]) Seeberg, a. a. O. S. 579.
[256]) Vgl. dazu Moritz Schlick, Allgemeine Erkenntnislehre, 2. Aufl., 1925.
[257]) Schlatter, a. a. O. S. 89 ff. „Das Erkennen und die Wahrheit".
[258]) a. a. O. S. 528.
[259]) Brunner, Mittler, S. 193.
[260]) a. a. O. S. 246.
[261]) a. a. O. S. 251.
[262]) a. a. O. S. 268.

263) Wilhelm Mundle, Der Glaubensbegriff des Paulus, 1932, S. 16 ff.
264) Heim, Glaube und Denken, 1931.
265) Heim, Gl. u. L., S. 14.
266) ebenda.
267) a. a. O. S. 24.
268) ebenda.
269) a. a. O. S. 25.
270) ebenda.
271) A. Schweitzer, L. J. F., S. 407.
272) ebenda.
273) ebenda.
274) A. Schweitzer, My. Paul, S. 112 f.
275) Ansätze dazu sind vorhanden in dem Kapitel „Die Hellenisierung der Mystik Pauli durch Ignatius und die johanneische Theologie, My. Paul., S. 324 ff.
276) Zitat von Tröltsch, Glaubenslehre, S. 36, ohne nähere Quellenangabe.
277) A. Schweitzer, L. J. F., S. 407.
278) Althaus, LD., S. 3.
279) ebenda.
280) Vgl. Karl Heim, Zeit und Ewigkeit, die Hauptfrage der gegenwärtigen Eschatologie, und H. W. Schmidt, Zeit und Ewigkeit.
281) Mt. 11,4 f./Lc. 7,22 f.
282) Mt. 16,18 f.
283) 1. Kor. 15,23.
284) Offb. 20,2.3, nach IV. Esra 7,26 f. sind es 400 Jahre, Paulus, 1. Kor. 15,25 gibt keine Zahl an.
285) Althaus, LD., S. 88 ff. u. 97 ff.
286) Schlatter, a. a. O. S. 533.
287) Kähler, Wissenschaft, S. 421.
288) Schlatter, a. a. O. S. 533.
289) Kähler, Wissenschaft, S. 421.
290) a. a. O. S. 422.
291) Vgl. Althaus, LD., S. 121 ff.
292) Köpp, a. a. O. S. 37.
293) a. a. O. S. 38.
294) Kähler, Wissenschaft, S. 423. Vgl. auch „Der Gang der Menschheit", Dogm. Zeitfr. III., 2. Aufl., S. 196—212.
295) H. W. Schmidt, a. a. O. S. 315 ff.
296) a. a. O. S. 342.
297) a. a. O. S. 343.
298) a. a. O. S. 320.
299) a. a. O. S. 319.
300) a. a. O. S. 322.
301) a. a. O. S. 321.
302) a. a. O. S. 341 f.
303) a. a. O. S. 341.

304) ebenda.
305) a. a. O. S. 158.
306) a. a. O. S. 157 ff.
307) a. a. O. S. 191.
308) Henri Bergson, Zeit und Freiheit, 1888.
309) Joh. Volkelt, Phänomenologie und Metaphysik der Zeit, 1925.
310) Karl Heim, Glaubensgewißheit (1916) 1923, 3. Aufl.
311) H. W. Schmidt, a. a. O. S. 196.
312) a. a. O. S. 209 f.
313) a. a. O. S. 262.
314) ebenda.
315) a. a. O. S. 265.
316) ebenda.
317) a. a. O. S. 271.
318) a. a. O. S. 293 f.
319) a. a. O. S. 306.
320) a. a. O. S. 309.
321) ebenda.
322) Häring, a. a. O. S. 676.
323) Vgl. Gerlich, Der Kommunismus als Lehre vom tausendjährigen Reich.
324) Ragaz, Der Kampf um das Reich Gottes .... Vgl. auch Weltreich, Religion und Gottesherrschaft.
325) Ragaz, Kampf, S. 24.
326) Frick, a. a. O. S. 5.
327) a. a. O. S. 250 f.
328) a. a. O. S. 261.
329) Stange, Ende aller Dinge, S. 240 f.
330) Althaus, LD., S. 156.
331) Ragaz, Kampf, S. 312.
332) Ragaz, a. a. O. S. 84, vgl. S. 45, 81, 97, 98, 133, 171.
333) Barth, Rb., 1. Aufl. und W. G. (erste Vorträge).
334) Barth, Rb., 1. Aufl., S. 224.
335) Ragaz, Kampf, S. 311.
336) a. a. O. S. 23.
337) Kähler, Wissenschaft, S. 429.
338) Althaus, LD., S. 152.
339) a. a. O. S. 151.
340) a. a. O. S. 150.
341) a. a. O. S. 151.
342) bes. 2. Kor. 5,1 f.
343) Joh. Weiß, a. a. O. S. 67.
344) Seeberg, a. a. O. S. 616.
345) Rade, a. a. O. S. 272.
346) H. H. Wendt, S. 117.
347) F. Traub, a. a. O. S. 94.
348) Schleiermacher, Glaubenslehre, § 159, 163.

349) D. Fr. Strauß, Christliche Glaubenslehre, II., 1841, S. 680 f.
350) Althaus, LD., S. 243 f. Vgl. Kant, Das Ende aller Dinge, 1794, (S. W. hsgb. v. Hartenstein, 1839, VI., S. 393 ff.), bes. S. 400 f.
351) Häring, a. a. O. S. 667.
352) Althaus, LD., S. 249.
353) F. Traub, a. a. O. S. 92.
354) Kähler, Wissenschaft, S. 620.
355) Althaus, LD., S. 266 f.
356) Tröltsch, R. G. G., 1. Aufl., Sp. 622 ff., bes. 626 f.
357) ebenda.
358) Kähler, Wissenschaft, S. 616.
359) Traub, a. a. O. S. 93.
360) Vgl. Seeberg, a. a. O. S. 588 f., vgl. auch F. Traub, a. a. O. S. 116 f.
361) Seeberg, a. a. O. S. 588 f., 605.
362) a. a. O. S. 588.
363) Häring, a. a. O. S. 665. Vgl. Althaus, LD., 246.
364) Kähler, Wissenschaft, S. 625.
365) Althaus, LD., 247.
366) F. Traub, a. a. O. S. 99 Anm.
367) Althaus, LD., S. 240.
368) a. a. O. S. 203.
369) F. Traub, a. a. O. S. 111.
370) Althaus, LD., S. 211 f, Vgl. bes. S. 214 Anm.
371) Kähler, Wissenschaft, S. 616.
372) Rade, a. a. O. S. 285.
373) Häring, a. a. O. S. 683.
374) Rade, a. a. O. S. 272.
375) A. v. Harnack, Das Wesen des Christentums, 1900, S. 40 f.
376) Schlatter, a. a. O., S. 541.
377) Stange, Ende aller Dinge, S. 188 f.
378) Ragaz, Kampf, S. 52.
379) Barth, Rb., S. XIII.
380) a. a. O. S. 417.
381) a. a. O. S. 20.
382) a. a. O. S. 77.
383) a. a. O. S. 82.
384) Brunner, Das Gebot und die Ordnungen, 1932, S. 112 f.
385) a. a. O. S. 132.
386) Barth, Rb., S. 484.
387) Michaelis, Täufer, Jesus, Urgemeinde, 1928; Gerhard Glöge, Reich Gottes und Kirche im neuen Testament, 1929; H. D. Wendland, die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus, 1931.
388) Schweitzer, My. Paul., 113.
389) Barth, AdT., S. 99.
390) Barth, Rb., S. 219 f.
391) Barth, Dog. I., S. 230 f.

[392]) Barth, Rb., S. 298.
[393]) Brunner, Mittler, S. 517 f.
[394]) Vgl. A. Schweitzer, My. Paul., „Leiden als Erscheinungsweise des Sterbens mit Christo", S. 141 ff., „Geistbesitz als Erscheinungsweise des Auferstandenseins mit Christo", S. 159 ff.
[395]) Barth, Rb., S. 212, und ZdZ. I. Jhg. S. 3.
[396]) Vgl. A. Schweitzer, Kultur und Ethik, 1923, Kap. XVIII, S. 206 ff.
[397]) Max Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, 1928, S. 16 f.
[398]) a. a. O. S. 17.
[399]) ebenda.
[400]) a. a. O. S. 18.
[401]) a. a. O. S. 23.
[402]) a. a. O. S. 21.
[403]) a. a. O. S. 24 f.
[404]) a. a. O. S. 31 f.
[405]) a. a. O. S. 39.
[406]) a. a. O. S. 19.
[407]) a. a. O. S. 20.
[408]) a. a. O. S. 25.
[409]) a. a. O. S. 26.
[410]) a. a. O. S. 31.
[411]) a. a. O. S. 40.
[412]) Es kann sich im Rahmen dieser Arbeit natürlich nicht darum handeln, eine Anthropologie zu entwickeln, noch viel weniger sich mit den gegenwärtigen theologischen Anthropologien auseinanderzusetzen. Wir ziehen auch Schelers Anthropologie nur als Beispiel und nur soweit heran, als sie uns das allgemeine Vorkommen jenes in der Eschatologie erkannten Lebenswillens deutlich zu machen imstande ist.
[413]) a. a. O. S. 46 Anm.
[414]) a. a. O. S. 46 f.
[415]) a. a. O. S. 50.
[416]) a. a. O. S. 51.
[417]) ebenda.
[418]) a. a. O. S. 49.
[419]) a. a. O. S. 66 ff.
[420]) a. a. O. S. 104.
[421]) Brunner, M. u. W., S. 268.
[422]) a. a. O. S. 282 f.
[423]) a. a. O. S. 281.
[424]) a. a. O. S. 282.
[425]) Schlatter, a. a. O. S. 14.
[426]) Hoffmann, a. a. O. S. 70.
[427]) Wehrung, Das religiöse Ich, ZsystTh. I., S. 10.
[428]) Hoffmann, a. a. O. S. 69.
[429]) ebenda.
[430]) Kähler, Wissenschaft, S. 423.

431) Althaus, LD., S. 21, vgl. S. 42, 44.
432) Weber, NkZ., 1926, S. 334.
433) Heim, Z. u. E., S. 51.
434) a. a. O. S. 58.
435) L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, 1841, S. 237.
436) Traub, a. a. O. S. 45.
437) Stange, Unsterblichkeit, 1925, S. 140 f.
438) a. a. O. S. 142.
439) Traub, a. a. O. S. 45.
440) Heim, Der Glaube an ein ewiges Leben, Gl. u. L., S. 333.
441) Heim, Weltanschauung, S. 75, vgl. 70 f.
442) Häring, a. a. O. S. 670.
443) Althaus, LD., S. 162. Ebenso Kähler, Bedeutung d. l. D., S. 261 f.
444) A. Schweitzer, My. Paul., S. 287.
445) Mt. 3,2, 4,7, Mc. 1,15.
446) A. Schweitzer, L. J. F., S. 401.
447) Mt. 11,12.
448) Vgl. A. Schweitzer, My. Paul., S. 285 ff.
449) Vgl. Mundle, a. a. O. S. 114 ff. „Der Glaube als Eintritt in die Christusgemeinschaft".
450) Mt. 6,19 f. 8,19 f. 10,9 f. 13,44 f. 19,12. 19,21 f. Mc. 8,34. Vgl. auch Mt. 10,34 f.
451) 1. Kor. 7,29 f
452) Rö. 12,2.
453) 1. Joh. 2,15 f.
454) Vgl. A. Schweitzer, My. Paul., S. 186 f.
455) Mt. 5,17. 18.
456) Mt. 5,20 ff.
457) Mc. 2,18 f. Vgl. Mt. 11,19. Mc. 2,23 f. Vgl. Mt. 12,6. Mc. 3,1 f.
458) A. Schweitzer, My. Paul., S. 285 f.
459) Zur Frage des Geistbesitzes: Mc. 13,11,/Mt. 10,20. Lc. 12,12. Vgl. Michaelis, Reich Gottes und Geist Gottes . . ., S. 10.
460) Mt. 13, 3—9.
461) Richard Rothe, Theologische Ethik, 5 Bde., 2. Aufl., 1867—71.
462) Vgl. Barth, Das Problem der Ethik in der Gegenwart, in W. G.
463) Thurneysen, a. a. O. S. 210 f.
464) a. a. O. S. 211.
465) Paul Tillich, Kairos, 1926, S. 1—21, Eschatologie und Geschichte Chr. W. W., 1927, Sp. 1034 f.
466) Theodor Siegfried, Endgeschichtliche und aktuelle Eschatologie, ZThK., 1923/24, S. 353 ff. Die Idee der Vollendung, Theol. Blätter, 1927, Sp. 85 ff.
467) Tillich, Esch. u. Gesch., Chr. W., Sp. 1034.
468) a. a. O. Sp. 1035.
469) a. a. O. Sp. 1040.
470) Tillich, Kairos, S. 10.
471) a. a. O. S. 11.

[472]) Siegfried, ZThK., 1923/24, S. 553 Anm.
[473]) a. a. O. S. 365.
[474]) a. a. O. S. 362.
[475]) a. a. O. S. 363.
[476]) a. a. O. S. 364.
[477]) a. a. O. S. 364 f.
[478]) a. a. O. S. 365.
[479]) ebenda.
[480]) a. a. O. S. 367.
[481]) a. a. O. S. 369.
[482]) a. a. O. S. 366 f., 371 Anm.
[483]) Frick, a. a. O. S. 17.
[484]) Weber, NkZ., 1926, S. 299 ff.
[485]) Althaus, LD., S. 162 Anm. Vgl. S. 159. Vgl. R. G. G., 2. Aufl., Art. Eschatologie, Sp. 360 f.
[486]) Althaus, LD., S. 160.
[487]) ebenda.
[488]) a. a. O. S. 161.
[489]) Althaus, R. G. G., 2. Aufl. Art. Eschatologie „Eschatologie und Ethik", Sp. 361.
[490]) Althaus, LD., S. 254 f.
[491]) a. a. O. S. 255.
[492]) Althaus, Zur Frage der endgeschichtlichen Eschatologie, ZsystTh. VII., S. 363 ff.
[493]) a. a. O. S. 364.
[494]) a. a. O. S. 365.
[495]) Seeberg, a. a. O. S. 594 f.
[496]) Brunner, Das Gebot und die Ordnungen, S. VI.
[497]) Vgl. M. Werner, Zu Emil Brunners Ethik in Kirchenblatt für die ref. Schweiz, 1933, S. 35 f.
[498]) A. Schweitzer, My. Paul., S. 287.
[499]) Bultmann, Jesus, S. 19 f., 23 f.
[500]) A. Schweitzer, L. J. F., S. 2.
[501]) A. Schweitzer, My. Paul., S. 366. Vgl. L. J. F., S. 634.
[502]) Vgl. M. Werner, Die Eschatologie als dogmatisches Problem, Kirchenblatt für die ref. Schweiz, 1932, S. 370 f., S. 386 f.
[503]) Schlatter, a. a. O. S. 49.
[504]) Vgl. Hans Leisegang, Religionsphilosophie der Gegenwart, in Philosophische Forschungsberichte, Heft 3, 1930, S. 87 f. Emil Brunner, Das Gebot und die Ordnungen, S. 180, 582.
[505]) Vgl. A. Schweitzer, Kultur und Ethik, S. 247 f.
[506]) Leisegang, a. a. O. S. 88.

LITERATUR*)

Althaus Paul:

Die letzten Dinge, 1. Aufl. 1922, 2. Aufl. 1924, 3. Aufl. 1926, (die 4. erweiterte Auflage 1933 konnte nicht mehr berücksichtigt werden).

Theologie und Geschichte, ZsystTh. I, 4.

Zur Frage der „endgeschichtlichen Eschatologie", ZsystTh. VII, 2.

Art. Eschatologie: V. Religionsphilosophisch und dogmatisch RGG. 2. Aufl.

Balthasar Hans Urs:

Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur, Diss. 1930.

Barth Karl:

Der Römerbrief, 1. Aufl. 1918, 4. Abdruck der neuen Bearbeitung, 1926.

Komm Schöpfer Geist (Predigtsammlung mit Thurneysen) 1924.

Das Wort Gottes und die Theologie (Ges. Vorträge) 2. Aufl. 1925.

Die Auferstehung der Toten, 2. Aufl. 1925.

Die christliche Dogmatik im Entwurf, 1. Band. Die Lehre vom Worte Gottes, Prolegomena zur christlichen Dogmatik, 1927.

Die kirchliche Dogmatik, 1. Halbband. Die Lehre vom Worte Gottes, Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik, 1932.

Bergson Henri:

Zeit und Freiheit, 1888.

Brunner Emil:

Die Mystik und das Wort, 1924.

Der Mittler, 1927.

Das Gebot und die Ordnungen, 1932.

Buber Martin:

Das Kommende, Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte des messianischen Glaubens. 1. Band, Königtum Gottes, 1932.

Bultmann Rudolf:

Jesus, 1926.

*) Es ist nur diejenige Literatur erwähnt, welche im Text ausdrücklich zitiert wird.

Dibelius Martin:

Evangelium und Welt, 2. Aufl., von Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum, 1929.

Duhm Bernhard:

Das kommende Reich Gottes, 1912.
Israels Propheten, 2. Aufl. 1922.

Feuerbach Ludwig:

Das Wesen des Christentums, 1841.

Frick Heinrich:

Das Reich Gottes in amerikanischer und in deutscher Theologie der Gegenwart, 1926.

Gerlich Fritz:

Der Kommunismus als Lehre vom tausendjährigen Reich, 1929

Gloege Gerhard:

Reich Gottes und Kirche im neuen Testament, 1929.

Greßmann Hugo:

Der Messias, 1929.

Grützmacher Richard:

Der Entwicklungsgedanke (mit A. Fleischmann), 1922.

Gunkel Hermann:

Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, 2. Aufl. 1921.

Häring Theodor:

Der christliche Glaube, 2. Aufl. 1912.

Harnack A. v.:

Das Wesen des Christentums, 1900.

Heim Karl:

Glaubensgewißheit, 3. Aufl. 1923.
Die Weltanschauung der Bibel, 3. Aufl. 1921.
Glaube und Leben, (gesammelte Aufsätze und Vorträge), 2. und erweiterte Aufl. 1928.
Die neue Welt Gottes, 3. Aufl. 1929.
Glaube und Denken, 1931.

Herrmann Wilhelm:

Dogmatik, Vorlesungsdiktate, herausg. von M. Rade, 1925.
Gesammelte Aufsätze, herausg. von F. W. Schmidt, 1923.

Hirsch Emanuel:

Die Reich-Gottes-Begriffe des neueren europäischen Denkens, 1921.

Hoffmann Georg:
Das Problem der letzten Dinge in der neueren evangelischen Theologie, 1929.

Kähler Martin:
Die Wissenschaft der christlichen Lehre, 2. Aufl. 1893.
Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus, 2. Aufl. 1896.
Dogmatische Zeitfragen, I, II, 1898, III, 1913.

Kaftan Julius:
Dogmatik, 8. Aufl. 1920.

Kant Immanuel:
Das Ende aller Dinge, 1794.

Kirn Otto:
Grundriß der evangelischen Dogmatik, 5. Aufl. 1912.

Koepp Wilhelm:
Die Welt der Ewigkeit, 1921.

Leisegang Hans:
Religionsphilosophie der Gegenwart, in Philosophische Forschungsberichte, Heft 3, 1930.

Lüdemann Hermann:
Christliche Dogmatik, 2 Bde., 1924/27.

Michaelis Wilhelm:
Täufer, Jesus, Urgemeinde, Die Predigt vom Reiche Gottes vor und nach Pfingsten, 1928.
Reich Gottes und Geist Gottes nach dem neuen Testament, 1930.

Michel Otto:
Unser Ringen um Eschatologie, ZThK. 1932.

Mundle Wilhelm:
Der Glaubensbegriff des Paulus, 1932.

Rade Martin:
Glaubenslehre, 2 Bde. 1924/27.

Ragaz Leonhard:
Weltreich, Religion und Gottesherrschaft, 1922.
Der Kampf um das Reich Gottes in Blumhardt Vater und Sohn und weiter, 1922.

Ranke Leopold v.
Ueber die Epochen der neueren Geschichte, 1888.

Rothe Richard:
Theologische Ethik, 5 Bde. 2. Aufl. 1869/71.

Scheler Max:
Die Stellung des Menschen im Kosmos, 1928.

Schlatter Adolf:
Das christliche Dogma, 2. Aufl. 1923.
Briefe über das christliche Dogma, 1912.

Schleiermacher Friedr.:
Der christliche Glaube, 1821.

Schlick Moritz:
Allgemeine Erkenntnislehre, 2. Aufl. 1925.

Schmidt H.:
Die eschatologischen Lehrstücke in ihrer Bedeutung für die gesamte Dogmatik und das kirchliche Leben, JdTh. Bd. XIII und Bd. XV.

Schmidt H. W.:
Zeit und Ewigkeit, 1927.

Schweitzer Albert:
Das Abendmahlsproblem, 1901.
Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis, 1901.
Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (1. Aufl. unter dem Titel „Von Reimarus zu Wrede", 1906) 4. Aufl. 1926.
Die Mystik des Apostels Paulus, 1930, Neuauflage der „Geschichte der paulinischen Forschung", 1911.
Kultur und Ethik, 1923.

Seeberg Reinhold:
Christliche Dogmatik, 2 Bde. 1924/25.

Siegfried Theodor:
Endgeschichtliche und aktuelle Eschatologie, ZThK. 1923/24.
Die Idee der Vollendung, Theol.Bl. 1927.

Stange Carl:
Die Unsterblichkeit der Seele, 1925.
Das Ende aller Dinge (die christliche Hoffnung, ihr Grund und ihr Ziel) 1930.

Stephan Horst:
Glaubenslehre, 2. Aufl. 1928.

Strauß David Friedr.:
Christliche Glaubenslehre, 1841.

Sydow Eckart v.:
Der Gedanke des Ideal-Reichs in der idealistischen Philosophie von Kant bis Hegel, 1914.

Thurneysen Eduard:
Christus und seine Zukunft. Ein Beitrag zur Eschatologie, ZdZ. IX, 3.

Tillich Paul:
Kairos, 1926.
Eschatologie und Geschichte, ChrW. 1927.

Traub Friedr.:
Die christliche Lehre von den letzten Dingen, ZThK. 1925.

Traub Theodor:
Von den letzten Dingen, 1928.

Tröltsch Ernst:
Glaubenslehre, 1925.
Art. „Eschatologie dogmatisch", RGG. 1. Aufl.

Volkelt Johannes:
Phänomenologie und Metaphysik der Zeit, 1925.

Weber Hans Emil:
Die Kirche im Lichte der Eschatologie, NkZ. 1926.
„Eschatologie" und „Mystik" im neuen Testament, ein Versuch zum Verständnis des Glaubens, 1930.

Wehrung Georg:
Das religiöse Ich, ZsystTh. I, 1.
Geschichte und Glaube, 1933.

Weiß Johannes:
Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 1892.

Wendland Heinz Dietrich:
Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus, 1931.

Wendt H. H.:
System der christlichen Lehre, 2. Aufl. 1920.

Werner Martin:
Das Weltanschauungsproblem bei Karl Barth und Albert Schweitzer, 1924.
Die Eschatologie als dogmatisches Problem, Kirchenblatt f. d. ref. Schweiz, 1932.
Zu Emil Brunners Ethik, Kirchenblatt f. d. ref. Schweiz. 1933.

Windelband Wilhelm:
Praeludien, 1884.

Wobbermin Georg:
Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode, 3 Bde., 1913/25.

CURRICULUM VITAE

Als Bauernsohn wurde ich geboren am 4. November 1907 in Kernenried (Kt. Bern), woselbst ich meine Jugendzeit verbrachte. Im benachbarten Burgdorf besuchte ich das Gymnasium. Vom Herbst 1926 bis im Frühling 1931 studierte ich evangelische Theologie an den Universitäten Basel, Bern, Marburg a/L. und Berlin. Im Frühling 1931 bestand ich das theoretische und praktische theologische Staatsexamen an der Universität Bern und wurde hierauf ins bernische Ministerium aufgenommen. Aus meiner Studienzeit seien erwähnt die Teilnahme an einem theologischen Ferienkurs der Universität Göttingen im Sommer 1929, sowie ein Lernvikariat in Wiecbork (Polen) im gleichen Jahr. Nach kurzer Verweserzeit in Lauperswil wurde ich im Sommer 1931 als Pfarrer in die seeländische Gemeinde Walperswil gewählt, woselbst ich 3 Jahre amtierte. In dieser Zeit ist die vorliegende Arbeit entstanden. Im Sommer 1934 berief mich die Gemeinde Täuffelen zu ihrem Pfarrer.

Meine theologischen Lehrer waren: In Bern: Die HH. Professoren Eymann, Hadorn, Haller, Hoffmann, Lienhard, Lüdemann, Michaelis, Schädelin, Werner. In Basel: Bernoulli, Duhm, Eichrodt, Goetz, Heinzelmann, Liechtenhan, Stähelin, Vischer, Wernle. In Marburg a/L.: Bornhauser, Budde, Bultmann, Frick, Niebergall, Siegfried, Wünsch. In Berlin: Deißmann, Fabricius, Mahling, Sellin, Titius.